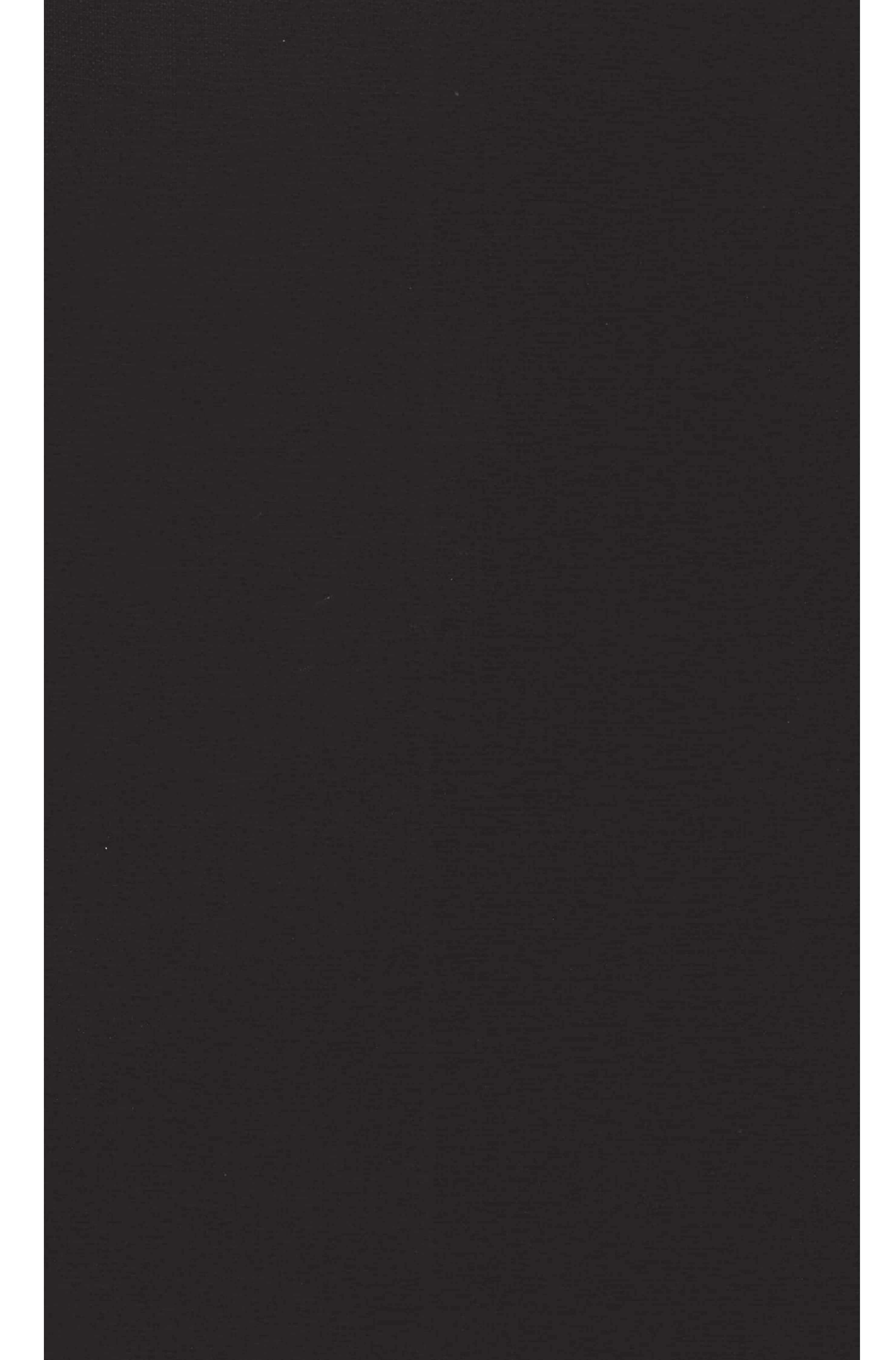


Neuer Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Unterricht im Christentum

von

Professor Lic. theol. W. Bornemann,
Geistl. Inspektor am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg.

Zweite durchgesehene Auflage.

XVI, 300 S. gr. 8. In Halblederband 4 M. 60 Pf. Geh. 4 M.

Ueber die vor 7 Monaten erschienene 1. Aufl. schreibt Herr Prof. W. Herrmann in der ***„Theolog. Literaturztg.“*** 1891, No. 8:

„In den letzten Jahrzehnten hat die ev. Kirche für eine der wichtigsten Aufgaben ihres Lehramtes wenig gethan. Es hat uns an einem Buche gefehlt, aus dem höher Gebildete eine zusammenhängende Belehrung über das Christentum hätten entnehmen können. Wenn aber das Evangelium den Armen gepredigt werden soll, so muss es den höher Gebildeten gepredigt werden. Denn die Lebensanschauung, die sich bei diesen festsetzt, wird bei uns die geistige Speise der Armen. . . . . Mit dem vorliegenden Buche hat B. der ev. Kirche den Dienst erwiesen, den sie lange hat entbehren müssen. . . . . Aus alledem ist ein Bild entstanden, dessen Fülle Alles übertrifft, was die gangbaren Lehrbücher der Dogmatik und Ethik darzubieten pflegen. . . . . Kein Pfarrer, der es mit seinem Amte treu meint, wird verkennen können, dass ihm die Kraft und Wärme, die dieses Buch aus der heil. Schrift, aus dem Bekenntnis der Reformation und aus dem christl. Leben in sich aufgenommen hat, die tiefsten Anregungen giebt. Bei aller Verschiedenheit der theolog. Stellung wird jeder die Liebe zum Evangelium bei dem Verfasser anerkennen und sich dankbar dem Eindruck hingeben, wie gewaltig die Gedankenfülle des Evangeliums in dieser Darstellung erscheint. . . . . Dem Gebildeten überhaupt aber wird es nicht verborgen bleiben, dass es eine solidere Belehrung über das Christentum als eine in der Geschichte wirkliche, aber durch ihren Inhalt ihren göttlichen Ursprung erweisende Macht bisher nicht giebt.“

In Luthardt's ***„Theolog. Literaturblatt“*** 1891, No. 18 sagt Herr E. Höhne:

„Dieses Dogmatik und Ethik mit Dogmengeschichte und Symbolik verbindende Buch fordert besondere Berücksichtigung, da es viele Resultate der Ritschl-Harnack'schen Forschungen praktisch verwertet, ... Wissenschaft und Leben mit den Hauptgedanken der Bibel allenthalben eint, und mannigfache Zeitfragen, sittliche, religiöse und sociale streift. . . . . Fort und fort greift Verf. auf biblische Gedankenreihen und die Bekenntnisschriften zurück. Besonders Luthers kleiner Katechismus kommt wegen seiner pädagog. Meisterschaft und der Freiheit von dogmatisch schwierigen Formeln zu hohen Ehren. . . . . Sehr positiv lauten auch die Ausführungen über den objektiven Heilswert des heil. Abendmahls. Manche Einzelausführungen historisch-ethischer Art, z. B. über Sklaverei, Adiaphora [Ehe und Familie, Ehre und Duell] sind vortrefflich. . . . . Christi Bild als Weihe aller Bildung soll die Mitgabe für das Leben sein.“

Binnen 3 Monaten erschien in vierter Auflage:

Bornemann, Professor Lic. theol. **Bittere Wahrheiten.**

Eine unerwartete Beleuchtung der „Ernsten Gedanken" des Herrn Oberstlieutenant v. Egidy. Vierte unveränderte Auflage. 6 Bogen gr. 8. Preis 1 M. 20 Pf.

Inhalt: Bittere Wahrheiten: I. für Herrn Oberstlieutenant v. Egidy; II. für Theologen, Pastoren, Religionslehrer und alle, die es angeht.

„Es sind allerdings zum Teil recht bittere Wahrheiten, die B. ausspricht, sowohl wenn er dem Verf. der „Ernsten Gedanken" Schritt für Schritt allerlei Unklarheiten, Oberflächlichkeiten und Halbheiten nachweist, als auch wenn er den Theologen, Pastoren und Religionslehrern zeigt, woran sie es im kirchlichen und Schulunterrichte haben fehlen lassen. Aber unter den vielen Gegenschriften, die E.'s Werkchen hervorgerufen hat, nimmt B.'s Beleuchtung eine hervorragende Stellung dadurch ein, dass sie aufrichtig versucht, dem Ernste, der E. bei der Abfassung seiner Schrift beseelte, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und dass sie die Schuld nicht lediglich auf seiten E.'s und seiner Geistesverwandten sucht, sondern zugiebt, dass die Mängel der kirchl. Lehrweise, die oft oberflächliche Schönrednerei in den Predigten und die Vermischung von Theologie und Glauben nur zu sehr geeignet sind, derartige Laienurteile hervorzurufen." (Pred. Boehm, Reinickendorf, in Kartell-Ztg. akadem.-theolog. Vereine 1891, No. 5.)

In gleicher und ausführlicherer Weise ist die Schrift fast überall auf das freudigste begrüsst worden.

Soeben ist erschienen:

Alfr. Berger, Die Lehre vom Reiche Gottes. Ein Leitfaden für den Unterricht. IV, 38 S. gr. 8. 80 Pf., cart. 1 M.

Im Herbst 1891 wird erscheinen:

Erklärung des zweiten Hauptstücks des kl. Katechismus Dr. M. Luthers im Sinne der Ritschl'schen Theologie von Dörries, Pastor in Hannover-Kleefeld. Etwa 20 Bog. gr. 8.

Früher ist erschienen:

Th. Hardeland, der kleine Katechismus D. M. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger nach Luthers Schriften ausgelegt und mit Auszügen aus Luthers Schriften versehen. 1889. 3 Mk. 60 Pf.

Nur Luthers Schriften entnommene Erklärungen — frei von Schultheologie — sind gegeben. In der **Theolog. Literaturzeitung** 1890 No. 14 schreibt H. A. Köstlin am Schluss einer anerkennenden Besprechung: „Das Büchlein wird gewiss jedem Katecheten, der Anregung und **Concentration** sucht, willkommen sein".

E. Danckwerts, Katechetisch entwickelnde Auslegung der fünf Hauptstücke des kleinen Katechismus Luthers. 272 S. gr. 8. 1886. 3 Mk. 60 Pf.

„Diese Auslegung des kl. Kat. muss für jeden, der an die Behandlung des kl. Katechismus mit denkendem Geiste herantritt, von höchstem Interesse sein, weil sie es unternimmt in dem Mittelpunkt der christl. Lehre auf Grund der neuen Theologie **bisher unbetretene Wege** einzuschlagen. (**Literar. Beilage z. kirchl. Amtsblatt f. Hannover** 1886. No. 6.)

K. Voeste, Religionsbuch für die Vorschulen höherer Lehranstalten. Im Anschluss an Bodemanns oder anderer biblische Geschichten. IV, 92 S. 1883. 60 Pf.

Repetitorium zu Luthers Leben. Ein Auszug aus Luthers Leben von J. Köstlin. Von einem Religionslehrer. 1885. Cart. 50 Pf.

Unterricht

im

Christentum

von

Professor Lic. theol. W. Bornemann,

geistlichem Inspektor am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg.

Zweite durchgesehene Auflage.



Göttingen

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht.

1891.

Ein für den Religionsunterricht an höheren Schulen bestimmter

Leitfaden

wird noch im Sommer 1891 erscheinen.

Meinem hochverehrten, geliebten Lehrer,

Herrn Professor D. Adolf Harnack,

in Dankbarkeit und Treue abermals gewidmet.

Vorwort.

Der vorliegende Unterricht im Christentum unterscheidet sich von allen ähnlichen Darstellungen 1) durch eine völlig neue Anordnung des Stoffes; 2) durch stete Beziehung auf das wirkliche Leben und die praktische Ausgestaltung und Verwertung der christlichen Glaubensgedanken in demselben; 3) durch ein Eingehn auch auf die gegenwärtig brennenden, religiösen und sittlichen (nicht kirchenpolitischen) Fragen; 4) durch eine umfassendere Berücksichtigung des hierhergehörigen Stoffs und der sachlichen Gesichtspunkte; 5) durch stete Bezugnahme auf die religiösen Gedankenreihen wie der heiligen Schrift so der grundlegenden Bekenntnisschriften und damit zugleich auf die konfessionellen Unterschiede.

Bei der Anordnung des Stoffes wird vor allem auffallen, daß die sogenannte Lehre von den letzten Dingen ziemlich an den Anfang der Darstellung (§§ 18—20) gerückt, die Lehre von der Person Christi vor die Lehre von Gott gestellt, die Rechtfertigungslehre mit der Lehre von Gott und nicht wie gewöhnlich mit der Lehre von der Person und dem Werke Jesu Christi verbunden ist. Auch einige andre Veränderungen treten deutlich hervor. Da ich hoffe, daß diese Veränderungen insgesamt durch die Sache selbst sich rechtfertigen, verzichte ich hier auf ihre weitere Erörterung und Begründung.

Die stete Beziehung auf das wirkliche Leben und auf die praktische Verwertung und Verwirklichung der christlichen Glaubensgedanken in demselben erschien mir deshalb im höchsten Grade notwendig, weil durch die bisherigen Darstellungen der christlichen Lehre nicht bloß bei Theologen, sondern viel mehr noch bei den Laien meist eine ungesunde Trennung hervorgerufen ist zwischen der christlichen Erkenntnis einerseits und dem praktischen Christenleben andrerseits, derart, daß die erstere nicht immer an der sittlich-religiösen Praxis gemessen und erprobt, und das letztere von der christlichen Glaubens-

überzeugung nicht überall gleichmäßig und sicher geleitet und getragen wurde: beides zu wechselseitigem Schaden und zu großer Verwirrung der Gemüter und Gewissen.

Ein Eingehen auf die gegenwärtig brennenden, religiösen und sittlichen Fragen darf in einer Darstellung wie der vorliegenden deshalb nicht vermieden werden, weil der Zweck dieses Büchleins ist, für die Gegenwart eine Anleitung zu geben und nicht für die Vergangenheit. Oder was nützt unserm Geschlecht für die gegenwärtigen und die kommenden Tage ein Unterricht im Christentum, wenn aus irgendwelchen Rücksichten diejenigen Probleme religiöser und sittlicher Art, welche unsere Zeit bewegen, peinlich gemieden und für ihre Behandlung die entscheidenden Gesichtspunkte des Evangeliums nicht fest und sicher aufgewiesen werden? Oder sollen wir Evangelischen immer dazu verurteilt sein, ein Menschenalter zu spät zu kommen? Schon ist durch dieses Verfahren ein unermeßlicher Schaden angerichtet: die Stimmung der Gebildeten in unserm deutschen Volke und ihre keineswegs immer selbstverschuldete Unklarheit in religiösen und kirchlichen Dingen beweist es. Darum wird man ein Bedenken nicht dagegen haben dürfen, daß die Fragen der Gegenwart in den Kreis der Betrachtung und Beurteilung hineingezogen werden, sondern nur dagegen, daß sie etwa nicht in evangelischem Geiste behandelt werden, oder daß ihre Erörterung das Evangelium und seine großen Grundzüge in den Hintergrund drängt. Es ist mein Bestreben gewesen, vor solchen Vorwürfen meine Darstellung zu bewahren.

Auch eine umfassendere Berücksichtigung des hierhergehörigen Stoffes und der sachlichen Gesichtspunkte habe ich mir angelegen sein lassen. Ich kann mich des Gefühls nicht erwehren, daß die Mehrzahl der vorhandenen, zum Unterricht in der christlichen Lehre dienenden Bücher sehr dürftig, oberflächlich und nicht geeignet ist, unsern Primanern oder überhaupt unsern Gebildeten ein tieferes Interesse und Verständnis einzuflößen und von der Fülle und Größe unseres Evangeliums eine deutliche Vorstellung hervorzurufen. Nicht als ob ich die notwendige Kürze und Präzision solcher Lehrbücher tadeln wollte; aber ich glaube, daß diese Bücher trotz aller Kürze oft genug recht breit und mit allerhand zweifelhaftem Ballast beladen sind, und daß sie andrerseits wegen ihrer Kürze häufig die wichtigsten und fruchtbarsten, praktischen Gedanken und Gesichtspunkte vernachlässigen oder völlig vergessen. Zum Teil erklären sich diese Mißstände freilich aus

dem direkten oder indirekten Abhängigkeitsverhältnis, in welchem solche Lehrbücher in ihrer Anordnung, ihrem Stoff und ihren Urteilen von gewissen, für das theologische Studium bestimmten Büchern stehn. Aber die Berechtigung solcher Darstellungen ist damit weder an sich noch für die Zwecke des Religionsunterrichts gegeben. Um nur Etliches namhaft zu machen, so fehlt meist in den vorhandenen Darstellungen der christlichen Lehre eine wirklich entsprechende Verarbeitung und Verwertung der Evangelien und ihres unerschöpflichen Inhalts; eine zweckmäßige, durchgehende und klare Rücksichtnahme auf dasjenige, was uns Evangelische von den Römischen und von den verschiedenen, in der Gegenwart sich ausbreitenden, christlichen Sekten unterscheidet; eine kurze, sachgemäße Heranziehung des einschlägigen geschichtlichen Stoffs im Ganzen und im Einzelnen; eine verständige, evangelische Beleuchtung der Hauptpunkte der geschichtlichen Entwicklung; ein Vergleich der lehrhaften Gedanken mit den entsprechenden sittlichen, kultischen und rechtlichen Einrichtungen und Formen innerhalb der Konfessionen; eine Belehrung, wie die evangelischen Glaubensgedanken in der Praxis des Lebens sich darstellen und bewähren; ein kurzer Hinweis auf die gegenwärtig zu Recht bestehenden kirchlichen Ordnungen; eine durchgehende Beziehung auf die großen reformatorischen Gedankenreihen und ihren grundlegenden Wert; eine genaue und grundsätzliche Scheidung dessen, was spezifisch religiös und christlich, und dessen, was menschlich vernünftig, theologisch oder philosophisch ist. Ich muß es dahingestellt sein lassen, ob der vorliegende Versuch, diesen Aufgaben gerecht zu werden, nach Auswahl, Inhalt, Ordnung und Form zweckmäßig ist, bemerke aber zugleich, daß eine Reihe von Anmerkungen und Sätzen nur deshalb von mir eingefügt sind, weil unsere Gebildeten und unsere Schüler im Laufe der letzten Jahrzehnte im Religionsunterricht zum Teil etwas theologisch verbildet, d. h. auf Fragen und Probleme hingewiesen und eingeübt sind, die weniger religiös-christliches als theologisches oder philosophisches Interesse haben. Solche Meinungen müssen gemäß dem Charakter und Zweck des Evangeliums und der christlichen Erkenntnis in ihre Schranken zurückgewiesen werden. Ohne diese thatsächliche Verwirrung läge gar keine Nötigung vor, jene Fragen und Probleme bei einem Unterricht im Christentum zu berühren.

Um so mehr aber muß ein Unterricht in der christlichen Religion die religiösen Gedankenreihen wie der heiligen Schrift so der grund-

legenden Bekenntnisschriften stets im Auge behalten. Dieser Grundsatz scheint selbstverständlich und ist alt und anerkannt; leider ist er aber in den gebräuchlichen Lehrbüchern meist nur sehr ungleich, unsicher und ungenügend durchgeführt. Sonst müßte der unendliche Reichtum der heiligen Schrift, die einzigartige, lebensvolle, göttliche Person Jesu Christi, der einheitliche, praktische Charakter christlicher Frömmigkeit, der Unterschied des Evangeliums von aller Menschenweisheit ganz anders zur Geltung und zum Verständnis kommen, als es in der Regel geschieht. Die vorliegende Darstellung richtet sich nach dem Grundsatz, daß in allem, was unser Heil angeht, der geschichtliche Jesus Christus allein unsere Autorität, unser Grund und unser Bürge ist. Sie beschränkt sich deshalb nicht darauf, von Jesu in einem Abschnitt über Person und Werk Jesu Christi zu handeln und etwa nebenher hier und da einzelne Worte Jesu als Belege, Winke und Entscheidungen anzuführen. Vielmehr ist kein einziger Abschnitt ausgeführt ohne die gewissenhafte Frage: wie hat Jesus in seinem Reden, in seinem Schweigen und seinem Handeln sich dazu gestellt? welches Licht fällt von seiner ganzen Person auf dieses oder jenes Problem? — An zweiter Stelle sind dann die Anschauungen der ältesten Christenheit, wie sie im Neuen Testamente uns vorliegen, überall herangezogen und berücksichtigt. Auf Grund der so gewonnenen sicheren Führung ist jegliche Frage behandelt, unbekümmert darum, ob Theologen früherer Jahrhunderte oder unserer Tage gegen die Darstellung Einspruch erheben oder nicht. Dagegen ist nicht versäumt worden, die grundsätzliche Übereinstimmung der vorliegenden Darstellung mit der Reformation überall nachzuweisen. Man wird immer und immer wieder den Kleinen Katechismus Luthers angeführt und verwendet finden, — ein Beweis auch dafür, wie sehr es unserm Luther gelungen ist, in diesem herrlichen, unübertrefflichen Büchlein die ganze Summe des Evangeliums für *alle* Bildungsgrade kurz und kindlich zusammenzufassen. Daneben habe ich die schönsten Abschnitte auch seines Großen Katechismus, der leider immer noch so wenig bekannt und verwertet ist, an geeigneten Stellen aufgenommen, sowie einige Stücke aus der Augsburgischen Konfession und ihrer Apologie — freilich nicht sowohl die stets abgedruckten und für den Laien mehr oder weniger unverständlichen, *theologischen* Hauptstellen, als vielmehr die religiös-sittlichen Kernstellen, die auch heute noch ohne weiteres jedem verständlich sind und zu Herzen sprechen.

Über meinen persönlichen Standpunkt verliere ich kein Wort; er ergiebt sich hinreichend deutlich aus dem vorliegenden Buche selbst. Meine Abhängigkeit und meine Selbständigkeit gegenüber dem „Unterricht in der christlichen Religion“ meines teuern, seligen Lehrers D. **Albrecht Ritschl** wird wirklichen Kennern der Ritschlschen Theologie unschwer erkennbar sein. Der Neugierde und dem Parteiinteresse anderer bin ich darüber keine Rechenschaft schuldig. Überhaupt sind, wo es lediglich auf die Sache — und zwar auf die Sache Jesu Christi — ankommt, Namen von keinem Belang. Endlich ist es der Zweck dieser Arbeit, nicht dem Streite und den Parteien, sondern der Verständigung, der Klärung, der wirklichen Erbauung christlicher Gemüter und Gewissen zu dienen.

Bei dem in der Gegenwart leider weitverbreiteten Brauch, Arbeiten anders gerichteter Theologen nur mit stetem Mißtrauen zu lesen, habe ich, um alle Mißverständnisse nach Kräften auszuschließen und den Frieden zu wahren, hier und da kurze Wiederholungen nicht vermieden. Aber ich möchte meine verehrten Leser und Kritiker doch bitten, diese meine Arbeit vollständig und in der vorliegenden Ordnung zu lesen. Sie dürften manches, was sie sonst etwa vermissen würden, an ungewohnter Stelle finden und sich davon überzeugen, daß die Art der Anordnung uud des Zusammenhanges für das wirkliche Verständnis und die gerechte Beurteilung dieses Unterrichts nicht gleichgültig ist. Gründen und sachlichen Auseinandersetzungen hoffe ich stets zugänglich zu sein.

Ich lege meine Arbeit zunächst meinen eigentlichen Fachgenossen, d. h. den Religionslehrern an höheren Schulen, vor und allen denen, die diesen Beruf erwählen, und hoffe, daß sie bei der Vorbereitung für den Religionsunterricht im allgemeinen und für den Unterricht in der Prima im besonderen einige Anregung daraus empfangen, selbst wenn sie dem Gang der Darstellung und einzelnen Ausführungen vielleicht mit Bedenken und Widerspruch gegenüberstehn. Ich bemerke dabei ausdrücklich, daß selbstverständlich bei dem Unterrichten selbst, je nach den vorliegenden Verhältnissen, einzelne Gedankenreihen, Anmerkungen und selbst einzelne ganze Paragraphen übergangen werden können, daß die gegebene Darstellung — bei welchem Lehrbuch wäre das ausgeschlossen? — an manchen Punkten mit Recht ergänzt, verkürzt, verändert, verbessert werden kann und muß, und daß selbstverständlich von den zahlreich angeführten Stellen der heiligen Schrift

und der symbolischen Bücher immer nur eine sachgemäße Auswahl erwähnt und besprochen werden kann.

Weiterhin möchte ich diesen „Unterricht im Christentum“ auch den zahlreichen Gebildeten darbringen, welche nach einer zusammenhängenden, allgemein verständlichen und auf das Geschlecht unserer Tage berechneten Darstellung des Christentums suchen. Abgesehen davon, daß vielleicht einzelne, unbedeutende Nebensachen ohne weitere Erklärung ihnen unverständlich bleiben dürften, wird hoffentlich meine Darstellung ihrem Bedürfnis entgegenkommen. Nur bekenne ich im voraus, daß dieses Buch nicht zur leichten Unterhaltung oder zur „Erbauung“ in dem jetzt üblichen Sinne geschrieben ist, sondern zum Nachdenken und zur geistigen Arbeit. Für Leserinnen und Leser, welche des Lateinischen und Griechischen unkundig sind, ist im Anhang eine Übersetzung der fremdsprachlichen Citate beigefügt.

Sollten, was ja immer möglich ist, auch Geistliche oder junge Theologen dies Buch in die Hand nehmen, so bitte ich sie, zu bedenken, daß es kein eigentlich wissenschaftlich-theologisches Buch ist und sein soll; vielleicht findet der eine oder der andre trotzdem darin auch etwas, was ihm für seine theologische Arbeit zu denken giebt.

Endlich würde ich diesen Unterricht, wiewohl er ein eigentliches Schulbuch nicht ist, auch ohne Bedenken den Primanern an unsern höheren Schulen anvertrauen, selbst wenn einzelne der Ausführungen ihnen erst später, sei es auf der Universität, sei es im praktischen Leben völlig verständlich würden. Mir scheint es ein ganz sinnloses und schädliches Verfahren, die jungen Leute auf der Oberstufe unserer höheren Schulen systematisch fernzuhalten von denjenigen Fragen, welche die Gegenwart bewegen, und welche unmittelbar nach dem Abgang von der Schule, auf der Universität oder in jedem andern Beruf, doch in ihrer ganzen Kraft und Schärfe auf sie eindringen. Oder was ist vorzuziehn: daß unsere Jugend, in solchen Fragen gänzlich unvorbereitet, dem Zufall, der geistigen Trägheit oder dem Gefühl des eigenen Unvermögens überlassen wird und deshalb vielfach das Interesse an religiösen und kirchlichen Dingen verliert, oder daß sie — selbstverständlich in sachgemäßer, ernster und dem Geiste des Evangeliums entsprechender Weise — auf die größten Probleme des modernen Lebens schon auf der Schule hingewiesen und auf die rechten, entscheidenden, christlichen Kräfte und Gesichtspunkte aufmerksam gemacht wird? Was ist gefährlicher: wenn der vor Gott und vor-

gesetzten Behörden verantwortliche Religionslehrer, wenn auch vielleicht in etwas einseitiger und unvollkommener Weise, im Zusammenhang der ganzen christlichen Lehre seine herangereiften Schüler mit sicherer Hand einführt in die modernen Geisteskämpfe, oder wenn die in kindlicher Unbefangenheit und Unwissenheit erhaltene Jugend, von der Schule frei geworden, plötzlich, wie es der Zufall mit sich bringt, in allen diesen Fragen ganz beliebigen geistigen Führern und Verführern folgt und zu ihrer Beschämung inne wird, daß man sie thatsächlich unreif in das Leben hat hinausgehen lassen? Jeder, der unsere akademische Jugend wirklich kennt, kann hiervon ein trauriges Lied singen. Und doch ist unsere Jugend an sich nicht schlechter und nicht unfähiger zu ernster, geistiger Arbeit und rechter Begeisterung als die Jugend früherer Geschlechter. Aber immer dringender wird die Frage, ob die Art, wie man ihr das Christentum nahezubringen pflegt, unter den gegenwärtigen Verhältnissen genügend und sachgemäß ist.

Doch diese Frage führt hier zu weit. Es wäre mir der herrlichste Lohn, wenn durch Gottes Segen auch diese meine Arbeit dazu beitrüge, unserm Volke und insonderheit unserer Jugend das Evangelium lieb zu machen.

Magdeburg, den 12. Juli 1890.

W. Bornemann.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Zum zweiten Male sende ich diese Arbeit aus. Ich habe sie neu durchgesehn, aber sachlich unverändert gelassen. Einige unerhebliche, durch die bisher erfolgten Besprechungen mir nahegelegte Änderungen konnte ich nicht mehr vornehmen, weil der Druck der zweiten Auflage bei dem Erscheinen jener Kritiken schon fast vollendet war.

Magdeburg, den 7. Mai 1891.

W. Bornemann.

Inhalt.

Seite

III. Teil:
Der gegenwärtige Besitz des Heils.

Kapitel XII. Der religiöse Heilsbesitz in der Gemeinschaft.

IV. Teil:
Die sittliche Verwertung und Ausgestaltung des Heils in der Gegenwart.

Kapitel I.

Einleitung.

§ 1. Aufgaben, Grenzen und Charakter des christlichen Religionsunterrichts.

1. Die Christenheit rühmt sich, das Evangelium, d. h. die vollkommene frohe Botschaft zu besitzen. Auch der Religionsunterricht soll dasselbe ausbreiten helfen. Er bringt sachlich kein anderes Evangelium als dasjenige, welches dem Einzelnen auch aus der christlichen Erziehung in Haus und Kirche, aus dem Gottesdienste und Gebete, aus der christlichen Sitte und Gemeinschaft, aus dem Gesangbuch und der christlichen Litteratur und vor allem aus der heiligen Schrift bekannt wird. Er setzt alle jene allgemeinen Grundlagen rechten christlichen Glaubens und Lebens voraus, hat sie zu berücksichtigen und hat ohne sie keine sichere Aussicht auf Erfolg. Aber er hat das Evangelium in einer dem Alter, dem Bildungsgange und der Bildungsstufe der Schüler entsprechenden, zusammenhängenden, lehrhaften Form und Ordnung zur Darstellung zu bringen.

2. Wenn dabei auf der Oberstufe höherer Schulen auch vielfach Berührungen und Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Wissenschaften, besonders mit der Philosophie und Theologie unvermeidlich sind, so soll doch stets der Unterschied des christlichen Evangeliums und der christlichen Frömmigkeit von jeglicher Wissenschaft nicht bloß im Inhalt, sondern auch in der Anlage und Methode des Unterrichts zur Geltung kommen. Die heranwachsenden Geschlechter unsers Volkes sollen nicht zu Theologen, sondern zu Christen erzogen werden. Es ist weder heilsam noch möglich, eine „christliche Philosophie“ in der Schule zu entwickeln, das Evangelium und seine Teile philosophisch zu begründen oder mit Lehrsätzen aus der Philosophie sachlich zu verschmelzen. Endlich ist derjenige Lehrer und Prediger der vorzüglichste, welcher bei voller theologischer Beherrschung des Stoffes seinerseits doch das Evangelium möglichst ohne theologischen Zusatz und Beigeschmack darstellt.

3. Entsprechend der Aufgabe der Schule wendet sich der Religionsunterricht zunächst an das Erkennen und „erbaut“ das christliche Leben und Glauben durch eine klare und geordnete Darstellung des Evangeliums. Ohne besondere, gesucht erbauliche, d. h. auf das Gefühl berechnete oder

sog. moralische Nutzanwendung wird das Evangelium von selbst, zumal wo es von einer freudigen, charaktervollen Persönlichkeit verkündet und getragen ist, auch Gemüt und Willen ergreifen und bilden. Jede vorschnelle oder gezwungene und mechanische Einzelanwendung ruft im besten Falle ein ungesundes religiöses Leben hervor. In seinem ganzen Zusammenhange muß vielmehr der christliche Religionsunterricht darauf angelegt sein, die Größe, Herrlichkeit, Gewißheit, Notwendigkeit und die allgemeine und unmittelbare Anwendbarkeit des christlichen Heiles darzuthun und zum Ausdruck zu bringen, auch durch seinen Inhalt zu zeigen, daß wirkliche Bildung der christlichen Frömmigkeit nicht gleichgültig oder feindlich gegenüberstehen kann, sondern ihrer als des wertvollsten, innerlichsten Merkmals bedarf, wie denn umgekehrt auch wahre Frömmigkeit nicht feindselig gegen rechte Bildung auftritt.

4. Wie jede andere frohe Botschaft, um empfängliche Herzen zu finden, nicht ein teilnahmloser Bericht sein darf, sondern durch die persönliche Zuversicht und selbständige, aufrichtige Überzeugung getragen sein muß und in ihrer Wahrheit nicht durch theoretische Beweise, sondern durch praktische Annahme und Erfahrung seitens des Empfängers erprobt wird, so auch das christliche Evangelium. Es ist seiner Natur nach nicht Wissenschaft oder „Lehre“ im engeren Sinne, sondern *κήρυγμα*, Botschaft oder Predigt, und fordert von seinen Vertretern und Trägern vor allem die *παῤῥησία*, den freudigen, überzeugten Freimut der Rede (vgl. Mt. 10. Apgesch. 4, 20. 29—31. 26, 26. 29. Röm. 1, 16. 2. Kor. 3. 4. 1. Thess. 1. 2). Alle Versuche, dem Verstande allein das Evangelium nahezubringen, sind von vornherein aussichtslos. Zudem ist die erkenntnismäßige, wissenschaftliche Darstellung und Begründung des Evangeliums in den verschiedenen Zeiten zeitgeschichtlich bedingt und deshalb notwendig verschieden. Überhaupt aber will das christliche Evangelium nicht bloß eine bestimmte „Weltanschauung“ bringen, sondern, in Herz und Leben aufgenommen, auch zu einer bestimmten Weltverleugnung, Weltüberwindung und Weltbeherrschung führen. Vor allem aber will es eine selbständige Glaubensüberzeugung wecken und dadurch einerseits eine wirkliche Gemeinschaft des Menschenherzens mit dem lebendigen Gott herstellen, andrerseits die sittliche Charakterbildung durchgreifend leiten. Alle diese Gesichtspunkte sind nicht bloß bei dem Inhalt, sondern auch bei der Form und Methode des Religionsunterrichts zu beachten.

5. Der christliche Religionsunterricht muß über sich hinausweisen. Er bringt nicht bloß eine Reihe von Kenntnissen und Regeln für Kinder, Frauen und schwache oder beschränkte Seelen, sondern das Evangelium ist im vollen Sinne auch Männersache, die wichtigste Angelegenheit des gesamten menschlichen Lebens für alle Zeiten. Ebensowenig wie sein Sinn mit dem Kopfe allein verstanden werden kann, ist es möglich, in den

wenigen Stunden des Schulunterrichts sich mit dem Inhalt des Evangeliums ein für allemal abzufinden. Denn das Ziel dieses Unterrichts ist in erster Linie nicht das Examen, das Studium oder der Einzelberuf, die Stellung im bürgerlichen Leben und im Vaterland, sondern das ganze Menschenleben mit seinem ewigen und allgemeinen Inhalt. Statt daß man in den Schülern den Eindruck eines fertigen, endgültig abgeschlossenen und systematisch zu erledigenden Lehrganzen hervorruft, sollte man lieber einerseits die unerschöpfliche, lebendige Fülle der einheitlichen, christlichen Heilswahrheit, andrerseits ihre praktische Bedeutung für das ganze Menschenleben überall hervortreten lassen und das Gefühl erwecken, daß der Mensch wie mit seinen religiösen Bedürfnissen und sittlichen Kämpfen, so auch mit seiner religiösen und sittlichen Bildung hienieden nie ganz fertig ist, — am allerwenigsten dann, wenn er beim Austritt aus der Schule eben beginnt, ein selbständiges Leben zu führen. Endlich steht fest, daß wie alle andern höchsten, persönlichen Güter, z. B. Tugend, Bildung und Glück, so auch die Gottesgemeinschaft, die Frömmigkeit, der Glaube, das ewige Leben nur dort wirklich sind und bleiben, wo sie immer aufs neue gewonnen, festgehalten und angewandt werden.

Anmerk. 1. Der Charakter des christlichen Glaubens als einer herzlichen, festen, dauernden, praktischen Überzeugung, die nicht nur auf Erfahrung sich gründet, sondern auch in der Erfahrnng stets neu erprobt wird, die nicht wie ein forderndes Gesetz von außen uns zwingt, sondern durch den Trieb des Geistes von innen aus uns bestimmt, uns besser und glücklicher macht, muß stets berücksichtigt werden, auch da, wo das lehrhafte Interesse bemüht ist, den inneren Zusammenhang der christlichen Heilswahrheiten erkenntnismäßig darzulegen. — Übrigens zeugt das Evangelium, wo es wirklich aufgenommen wird, für sich selbst. Dann tragen nicht die Menschen das Evangelium, sondern das Evangelium trägt die Menschen.

Anmerk. 2. Bildlich kann man die Aufgabe des Religionslehrers dahin bestimmen, daß er das Haus des himmlischen Vaters nicht wie ein Architekt seinem Grundriß und technischen Plane nach theoretisch erklären, sondern wie ein älterer Bruder seinen jüngeren Geschwistern zeigen, erläutern, lieb und wert machen soll. Dabei wird tüchtige technische (theologische) Kenntnis ihm selbst nützen; aber von seinen einzelnen technischen Kenntnissen wird er nur mit Vorsicht, je nach der Kraft des geistigen Verständnisses seiner Schüler und nach der Art des zu erläuternden Gegenstandes, Gebrauch machen dürfen und stets nur mit dem vollen Bewußtsein, daß auch die beste architektonische Kenntnis ein mangelndes Heimatsgefühl nicht hervorrufen und nicht ersetzen kann.

§ 2. Übersicht über den Gang der Darstellung.

Der vorliegende Unterricht im Christentum schlägt folgende Bahnen ein:

1. Um zunächst deutlich zu machen, was wir auf Grund des christlichen Evangeliums überhaupt wollen, werden die Ansprüche und Verheißungen der christlichen Religion nach ihrem Inhalt und Sinn

dargelegt. Aus einem kritischen Vergleich mit andern religiösen und philosophischen Weltanschauungen und Gedankenreihen ergiebt sich die Notwendigkeit, das Recht und die Eigenart der christlichen Religion und ihrer Verheißungen. §§ 3—11.

2. Daran schließt sich der positive, grundlegende Teil des Unterrichts, welcher den Inhalt und die geschichtliche Vermittelung des christlichen Heils so darlegt, daß aus der geschichtlichen Verwirklichung des Gottesreiches und aus der geschichtlichen Person Jesu Christi Wesen und Inhalt der christlichen Gotteserkenntnis abgeleitet wird. §§ 12—43.

3. Weiter wird von dem gegenwärtigen Besitz des Heils gehandelt, von dem religiösen Heilsbesitz zuerst der Christenheit, sodann des einzelnen Christen. §§ 44—57.

4. Wie das christliche Heil in der Gegenwart verwertet und ausgestaltet wird, zeigt der vierte Teil, der von dem sittlichen Leben der christlichen Gemeinschaften und der einzelnen Christen redet. §§ 58—66.

5. Endlich behandelt ein Rückblick die eigentümlichen Quellen und Normen rechter christlicher Erkenntnis, ihre Grenzen, ihren Grund und ihren eigenartigen und einheitlichen Charakter. §§ 67—70.

Die Gliederung im einzelnen ist aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich.

I. Teil.

Die Ansprüche und Verheißungen der christlichen Religion.

Kapitel II.

Inhalt und Sinn der Ansprüche und Verheißungen der christlichen Religion.

§ 3. Der Anspruch der christlichen Religion auf Vollkommenheit und universale Geltung.

1. Das Evangelium Jesu erhebt den ungeheuren Anspruch, allen Menschen das vollkommene Heil zu bringen. (Das Christentum die universale und absolute Religion.) Damit wird die Überzeugung ausgesprochen, daß weder die Gegenwart noch die Vergangenheit noch die Zukunft eine Art der Frömmigkeit in Individuen oder Gemeinschaften („Religiosität“, „Religion“) aufweist, welche der wirklich christlichen Frömmigkeit an Art, Inhalt und Wert gleichkommt, daß vielmehr das Evangelium Jesu Christi einzigartig und göttlich ist und allen wirklich religiösen Bedürfnissen allein vollkommen entspricht.

2. Der Universalismus des christlichen Heils ist nicht so zu verstehen, als ob alle Menschen in Zeit oder Ewigkeit (durch göttlichen Zwang) zum Christentum bekehrt werden würden, auch nicht in ausschließendem Sinne so, als ob alle Nichtchristen in alle Ewigkeit des vollkommenen Heils verlustig wären. Jener Anspruch hat vielmehr den Sinn, daß a) alle Menschen fähig und nach Gottes Heilsplan berufen sind, in der Zeit oder Ewigkeit an diesem Heile teilzunehmen, und b) daß jeder Mensch, der wirklich das vollkommene Heil besitzen will, in dieser Zeit und in der Ewigkeit es nur in Jesu Christo und seinem Evangelium finden kann.

Anm. 1. Über das Los der Völker und Menschen vor Christo und außerhalb des Christentums hat unser menschlicher Vorwitz nicht das Urteil zu sprechen. Weitherzige Worte Jesu deuten an, daß auch solche Menschen, welche nach ihren geschichtlichen Umständen das Christentum nicht gekannt oder nicht recht kennen

gelernt haben, von Gott des vollkommenen Heils würdig erachtet werden können, während umgekehrt eine bloß äußerliche Zugehörigkeit zur Christenheit das Heil keineswegs verbürgt; vgl. z. B. Mt. 8, 11 ff.; 25, 31 ff.

3. Aus der Glaubensüberzeugung, daß wir und alle andern Menschen in alle Ewigkeit — aber auch schon hienieden — das vollkommene Heil nur in Christo und seinem Evangelium finden, ergiebt sich von selbst die Liebespflicht, auch andern das Heil zu bringen. (Mission.) Kann nicht zugegeben werden, daß eine andere Weltanschauung oder Religion an Wahrheit, Wert und geistiger Kraft neben dem Evangelium berechtigt sei, so ist doch das Evangelium nicht darauf angewiesen, sein Recht durch äußere Mittel (Gewalt, Gesetze, Vorteile u. s w.) zu erkämpfen und zu behaupten (Intoleranz). Vielmehr ist eine Ausbreitung der christlichen Religion nur so weit von Wert und Segen und ihrem eigenen Wesen entsprechend, als sie durch den Beweis des Geistes und der Kraft (Geist, Wort, Glaube, Gebet, Sittlichkeit, Kreuz, Frieden) siegt und die Gewissen und Herzen zu wirklich selbständiger Überzeugung gewinnt. Das rechte Christentum drängt auf Selbstentscheidung und Selbstverantwortlichkeit und übt jeder wirklichen Überzeugung andrer gegenüber Duldung. Also: nicht Intoleranz, sondern Toleranz; aber nicht Indifferentismus, sondern Mission!

Anm. 2. Die Vielheit der christlichen Konfessionen, Sekten und Religionsparteien beweist nichts gegen den absoluten und universalen Charakter des Christentums, sondern erklärt sich daraus, daß das vollkommene Heil des Christentums von den verschiedenen Menschen und Zeitaltern nicht in gleicher Vollkommenheit, Kraft und Klarheit angeeignet, verstanden, vertreten und verwertet ist. Jene Zersplitterung der Christenheit ist vielmehr in gewissem Sinne gerade ein Beweis für die Vollkommenheit der christlichen Religion, die in ihrem eigenen Schoß die Kraft zu gewissenhafter, vielseitiger Selbstprüfung und Läuterung und zu immer neuen Reformationen trägt. Jede Konfession ist eigentlich das Ergebnis eines eigenartigen Reformationsversuches. Aber jede christliche Religionspartei und Konfession hat freilich nur soweit Recht und innere Kraft, als sie auf rechtem Wege dem vollkommenen Verständnis des Evangeliums nachstrebt und das höchste, allgemeine Ziel in sich zu verwirklichen sucht, d. h. ökumenischen Charakter trägt. Endlich aber ist es gerade Inhalt des christlichen Evangeliums, daß die Vollkommenheit selbst nur in Einem hinieden ganz verwirklicht ist, in Jesu Christo. Mit der Person Jesu Christi allein steht und fällt der Anspruch der christlichen Religion auf Vollkommenheit.

§ 4. Der Gedanke des „ewigen Lebens“.

1. Der umfassendste, allgemeinste und häufigste biblische Ausdruck für das, was das Evangelium bringt, ist ζωὴ αἰώνιος, das „ewige Leben“ (vgl. Mt. 19, 26. 29. 25, 46. Mk. 10, 17. 30. Lk. 10, 25. 18, 18. 30. Joh. 3, 15. 16. 36. 4, 14. 36. 5, 24. 39. 6, 27. 40. 47. 54.

68. 10, 28. 12, 25. 50. 17, 2. 3. Apgsch. 13, 46. 48. Röm. 2, 7. 5, 21. 6, 22. 23. Gal. 6, 8. 1. Tim. 1, 16. 6, 12. 19. Tit. 1, 2. 3, 7. Jud. 21. 1. Joh. 1, 2. 2, 25. 3, 15. 5, 11. 13. 20). Beide Worte, „ewig“ wie „Leben“, sind begrifflich nicht zu erschöpfen oder auch nur allgemeinverständlich und allgemeingültig zu definieren. Ihren konkreten Inhalt erhalten beide in der Praxis und im Bewußtsein der Persönlichkeit. Wie sie nicht durch rein verstandesmäßige Erkenntnis, sondern durch Erfahrung gewonnen werden, so dienen sie auch zur Verständigung nur für alle diejenigen, welche an dieser Erfahrung teilnehmen.

2. Der Begriff „Leben“ gehört zu denjenigen grundlegenden, einfachsten und doch für die Erkenntnis schwierigsten Begriffen (wie „Sein“, „Wirken“, „Kraft“, „Geist“ u. s. w.), welche wohl durch andre ähnliche ersetzt und anschaulicher gemacht, aber nicht auf noch einfachere, bekanntere Begriffe zurückgeführt werden können. Der Inhalt des Wortes „Leben“ wird mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung eines jeden und von seinem Urteil über diese Erfahrung abhängig sein.

Anm. 1. Man kann dabei z. B. mehr auf das rein sachliche Dasein oder auf das natürliche Vegetieren, auf das organische Werden oder auf das bewußte Kraftgefühl, auf das geistige Thätigsein oder im höchsten Sinne auf das persönliche Wirken und Empfangen das Hauptgewicht legen und einzelne dieser Gesichtspunkte oder alle miteinander verbinden und in Beziehung setzen. Man kann von vornherein nur die einfache Thatsache des Seins oder den Wert dieses Seins in Betracht ziehen. Man kann es als das eigentlich Wirkliche zu dem Nichtwirklichen oder zu dem bloß Gedachten in Gegensatz setzen, oder wiederum als das Vorübergehende von dem wahrhaftigen Sein (Gott) unterscheiden oder im Wesentlichen mit dem Denken identifizieren. (Sehr deutlich tritt der Unterschied dieser verschiedenen Betrachtungsweise bei der verschiedenen Darstellung eines jenseitigen oder vollkommenen Lebens hervor.)

3. Das christliche Evangelium verkündigt und bringt das „Leben“ im höchsten Sinne des Wortes, d. h. ein Leben, welches alles wirklich Wertvolle, was im Begriff des Lebens liegen kann, einheitlich, vollständig und in der richtigen Ordnung in sich zusammenfaßt, oder „das Leben“ (vgl. ἡ ὄντως ζωή 1. Tim. 6, 19; ἡ ζωή Mt. 7, 14. Röm. 8, 2. 2. Kor. 5, 4. Jak. 1, 12; oder auch absolut ζωή Joh. 10, 10. Apgsch. 11, 18. Röm. 5, 17. 18. 6, 4. 7, 10. 8, 6. 10. 2. Kor. 2, 16. 5, 4. Phil. 2, 16. 2. Tim. 1, 10. 1. Petr. 3, 7. 10. 2. Petr. 1, 3). Dies soll mit dem natürlichen, zeitlichen, menschlichen Leben aufs innigste zusammenhängen und doch über dasselbe erhaben und von ihm unterschieden sein.

4. Die „Ewigkeit“ ist für uns ein ebenso denknotwendiges wie nicht ausdenkbares Postulat (vgl. das Märchen vom klugen Hirtenbüblein). Die volkstümliche Erklärung (Ewigkeit = eine Zeit, die ohne Anfang und Ende, mindestens aber ohne Ende ist) ist nur negativ. Wichtig ist, daß, was ewig ist, a) stets gegenwärtig sein und b) Wert und Kraft

in sich tragen muß, stets zu bestehen. (So Gott, Christus, überhaupt alle Gegenstände des Glaubens. Vgl. übrigens § 52.)

Anm. 2. Damit ist bisher nur auf gewisse formale Merkmale des ewigen Lebens hingewiesen. Wie wir als Jünger Jesu das ewige Leben zu denken, zu finden, zu besitzen, zu verwerten haben, dazu soll eben die christliche Glaubenslehre auf Grund des Evangeliums eine Anleitung geben. — Über die mannigfachen andern Ausdrücke für das höchste Gut („Seligkeit", „Heil", „Vollkommenheit" u. s. w.) siehe später §§ 18—20.

Anm. 3. Solange das ewige Leben lediglich als zukünftiges erscheint, liegt die Gefahr nahe, zu glauben, daß man dasselbe durch Leistungen im gegenwärtigen Leben verdienen könne. Dem gegenüber ist stets zu betonen, daß es göttliche Gabe und schon in der Gegenwart vorhanden ist.

§ 5. Der Begriff des „ewigen Lebens" nach dem Verständnis der verschiedenen christlichen Zeitalter und Konfessionen.

1. Ist auch thatsächlich das „ewige Leben" seinem wesentlichen Inhalt nach für alle Menschen und alle Zeiten gleichartig, so ist doch seine bewußte Ergreifung, Beurteilung, Darstellung und Verkündigung bei den verschiedenen Menschen, Zeitaltern und kirchlichen Sondergemeinschaften (Konfessionen) mannigfach verschieden. Nach evangelischen Grundsätzen muß jeder einzelne Christ und jede kirchliche Gemeinschaft danach streben, Art und Inhalt des ewigen Lebens selbständig und selbstthätig möglichst in dem echten, urchristlichen Sinne, d. h. im Sinne und Geist Jesu selbst, zu verstehen und zu erfassen. Kraft und Wert jeder einzelnen Konfession bestimmt sich danach, inwieweit sie das ewige Leben in diesem echt christlichen Geiste in sich trägt und fortpflanzt.

2. Im Zeitalter der altkatholischen Kirche (2. bis 7. Jahrhundert) hat man, beeinflußt von den Fragen und Bedürfnissen, welche die untergehende alte Welt, ihre Philosophie und ihre Religionen besonders bewegten, das ewige Leben vornehmlich als die zukünftige Vergottung (θεοποίησις) der menschlichen Natur angesehen und als seine hervorragenden Merkmale die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und die vollkommene Erkenntnis (Irrtumslosigkeit) betrachtet. Die Erlösung erscheint danach als Versetzung in ein andersartiges natürliches Dasein und fällt in die Zukunft. Sie ist verbürgt durch die Menschwerdung des wahren Gottes (= Logos) in Christo für jeden, der an Jesum glaubt und durch Befolgung des „neuen Gesetzes" (d. h. der evangelischen Sittengebote) und der „göttlichen Philosophie" Jesu sich des ewigen Lebens würdig macht.

3. Im wesentlichen identisch mit dieser altkatholischen Anschauung ist die der griechisch-orientalischen Kirche, auch heute noch; nur, daß

die Erlösung und das ewige Leben in gewissem Sinne auch schon in der Gegenwart gesucht und gefunden werden kann, nämlich: im Kultus (der griechische Gottesdienst ist eine ausführliche, prunkhafte, dramatische Darstellung der Erlösung), in der Mystik (d. h. durch beschauliches Sich-versenken und Sichverlieren in der allgemeinen Betrachtung der Welt, der Seele, der Ideen) und im weltabgekehrten Mönchtum. Diese Anschauung ist besonders durch die Schriften des (Pseudo-)Dionysius Areopagita (nach 400) in der griechischen Kirche zur Herrschaft gekommen.

4. Die römische Kirche hat, besonders Einflüssen Augustins († 430) folgend, bei dem Gedanken der Erlösung und des ewigen Lebens neben der natürlichen Vollendung die sittliche Umwandlung und die religiöse Sicherung betont. Auch ihr ist das ewige Leben eigentlich ein zukünftiges; aber es kann in gewissem Sinne auch schon hier zum Bewußtsein kommen, sei es in der Gliedschaft und aktiven Theilnahme an der civitas Dei, d. h. an der einen großen (römisch-)katholischen Kirche, sei es in mystischer Beschaulichkeit. Verbürgt wird dies ewige Leben grundlegend durch die Person und das Werk, insonderheit den Tod und die Kirchenstiftung des Gottmenschen, verwaltet besonders durch die Jungfrau Maria und die Heiligen, getragen und dem Einzelnen zugeeignet durch die alleinseligmachende, göttliche Heilsanstalt, die „Kirche", und ihre gottgegebenen Leiter, Ordnungen und Kräfte. (Hierarchie, Sakramente, Gebete, kirchliche Werke.) So verbinden sich mit großartigen sittlich-religiösen Gedanken hier juristisch-politische und mechanisch-magische Elemente.

5. Im Protestantismus wird das religiöse Verhältnis zu Gott als das entscheidende und wichtigste betrachtet. Der Kern des ewigen Lebens ist der Frieden mit Gott (durch die Sündenvergebung), das Vertrauen auf seine Gnade und die dadurch gegebene Gemeinschaft mit ihm. Auf diesem Grunde wird in zweiter Linie auch die sittliche Erneuerung, endlich auch die natürliche Vollendung im Jenseits in Betracht gezogen. Damit ist eine mechanisch-magische oder juristisch-politische Anschauung grundsätzlich ausgeschlossen. Das ewige Leben, vollendet erst dereinst im Jenseits, ist thatsächlich schon hienieden gegenwärtig und gegeben. Erschlossen, vermittelt, verbürgt und erhalten wird es allein durch die Person, das Werk und den Geist Jesu Christi und hingenommen allein aus Gottes Gnade durch den Glauben (d. h. das lebendige Vertrauen) in der Christenheit. Die Person Jesu Christi, die Rechtfertigung aus dem Glauben und der Trost der erschreckten Gewissen sind die Hauptpunkte in dem evangelischen Bekenntnis und hängen untereinander aufs engste zusammen. Damit ist grundsätzlich auf die Anschauungen des Urchristentums zurückgegriffen.

§ 6. Das höchste Gut.

1. Alle Menschen jagen in ihrem Leben, bewußt oder unbewußt, einem ihnen mehr oder minder deutlich vorschwebenden „höchsten Gute“ nach. Die philosophische Wissenschaft wie die Lehren der verschiedenen Religionen suchen Begriff und Wesen des höchsten Gutes zu erkennen und zu bestimmen. Die Christenheit behauptet, daß jeder Einzelne und die ganze Menschheit in Wirklichkeit dies höchste Gut nur durch das christliche Evangelium recht kennen lernen und besitzen könne. Das „ewige Leben“ ist das „höchste Gut“.

2. Dasjenige, was wir Menschen als das „höchste Gut“ unbedingt anerkennen sollen, muß folgende Merkmale haben, ohne die es mangelhaft, also nicht das höchste Gut sein würde:

a) Es darf nicht ein bloß gedachtes Gut, sondern muß Thatsache und Wirklichkeit sein, genau so wirklich wie unser menschliches Dasein selbst; und es muß für uns da sein und erreichbar sein. (Alle nur philosophischen Ideale, Postulate und Konstruktionen, alle noch so vollkommenen Begriffe vom höchsten Gut, alle rein transcendenten Dinge und Güter sind unfähig, als höchstes Gut zu gelten.)

b) Es muß erhaben sein über den Raum und alle räumlichen und durch den Raum begründeten oder mit dem Raum zusammenhängenden Unterschiede (z. B. Wohnort, Nation, Stand u. s. w.), für jeden Einzelnen ganz vorhanden und doch für alle erreichbar, also unteilbar und universal zugleich. (Deshalb kann es nur geistiger Art sein; alle rein materiellen und an die Materie gebundenen, sowie alle bloß partikularen Güter, z. B. Reichtum, Genuß, Freundschaft, Familienglück, Vaterland, Staat, weltliche Ehre u. s. w. genügen nicht.)

c) Es muß erhaben sein über die Zeit und über alle zeitlichen und durch die Zeit begründeten oder mit der Zeit zusammenhängenden Unterschiede (Alter, Zeitalter, Lebensschicksale u. s. w.), in jedem Moment ganz vorhanden und doch im Laufe der Zeit erst allmählich zu erwerben. (Das weist wiederum auf ein geistiges Gut hin und schließt vorübergehende und partikulare Güter, z. B. die Blüte eines bestimmten Volkslebens, die geschichtlichen Ziele und Zwecke eines einzelnen Volkes, die Interessen eines einzelnen Lebensalters, bestimmte, vorübergehende Stimmungen, Ansichten, Aufgaben, Pläne und menschliche Werke als höchstes Gut aus.)

d) Es muß für den ganzen Menschen und alle seine wesentlichen Seiten (Leib und Seele, Denken, Fühlen, Wollen) in irgend einer Weise sich als Gut erweisen, indem es zugleich den ganzen Menschen in Thätigkeit versetzen und doch auch die ganze Empfänglichkeit des menschlichen Wesens in Anspruch nehmen kann, als Gabe und Genuß und zu-

gleich doch auch als Arbeit und Kraftentfaltung sich darstellt, erhaben über den Einzelheiten und äußeren Bedingungen unserer Ansichten, Stimmungen und unseres Thuns und doch auch auf sie und in ihnen wirksam. (Dadurch sind alle einseitigen Vorstellungen und Versuche abgewiesen, z. B. in einem bequemen Leben, in rein theoretisch-spekulativer Denkthätigkeit, in beschaulicher Gefühlsseligkeit, in asketischer Weltflucht, in sinnlichem Genuß, in ruheloser Arbeit, in ästhetischer Bildung u. s. w. das höchste Gut zu suchen.)

e) Es darf nicht von der sinnlichen Wahrnehmung und dem reflektierenden Bewußtsein abhängig und untrennbar sein; sondern, indem es einerseits mit dem Bewußtsein zu erkennen und zu ergreifen ist und auch die materielle Seite unsers Wesens in seinen Dienst zieht, muß es andrerseits auch dann gegenwärtig und kräftig bleiben, wenn das reflektierende Bewußtsein und die natürlichen Stimmungen nicht unmittelbar darauf gerichtet sind. (Irgend ein unbewußter oder traumhafter Zustand kann danach ebensowenig „höchstes Gut“ sein wie ein Zustand oder eine Thätigkeit, deren unumgängliche Bedingung das reflektierende Bewußtsein ist.)

f) Es muß an sich das höchste aller Güter sein und alle andern wirklichen Güter in sich einschließen oder doch nicht unbedingt ausschließen; es muß stets in sich selbst ganz und vollkommen sein und doch in das Werden und die Veränderungen unsers Lebens eingehen können.

Anm. 1. Damit entspricht es in seinem Charakter gewissen allgemein anerkannten Gütern (Leben, Glück, Tugend, Bildung, Vollkommenheit u. s. w.), welche nie äußerlich fertige, abgeschlossene, sondern stets werdende, sich entwickelnde, neuzuerwerbende, und doch einheitliche, in sich vollkommene Größen sind. Zugleich entspricht es damit einem entscheidenden Merkmal der geistigen Persönlichkeit im Unterschiede von allen nicht geistigen Naturwesen. Denn während alle einzelnen, letzten Teile des materiellen Seins sich selbst unverändert gleich bleiben in allen Veränderungen der Zusammensetzung und Wechselwirkung, hat die geistige Persönlichkeit darin ein wesentliches Merkmal, daß sie in jedem Augenblicke sich entwickelt und verändert und, von allem sie umgebenden Sein und Werden fortwährend beeinflußt, immer die ganze, ihr erreichbare Welt in ihrem Innern eigenartig zusammenfaßt und sich aneignet, trotzdem aber immer eine in sich geschlossene, einheitliche und ihrer Identität bewußte Größe bleibt.

g) Es muß der selbständige persönliche Besitz jedes Einzelnen werden und doch zugleich unter den Personen wahre Gemeinschaft begründen und erhalten. Dadurch ist die Zugehörigkeit zu irgend einem besonderen Stand und Beruf, da hierdurch nicht bloß Gemeinschaften, sondern auch Grenzen aufgerichtet werden, als höchstes Gut ebenso unmöglich wie der materielle Besitz, die Ehe, die Freundschaft und rein private Neigungen und Interessen.

h) Es muß das höchste sachliche Gut sein und doch auch zugleich in persönlicher Form uns nahe treten. Denn nichts kann so sehr wahres Eigentum einer Person werden und nichts ist so sehr von vornherein

wertvoll für eine Person als eine andere, sich ihr völlig erschließende und zu eigen gebende und in völlige Gemeinschaft mit ihr eintretende Persönlichkeit.

Anm. 2. Nur in solcher persönlichen Gemeinschaft mit dem höchsten Gut kann diejenige Gesinnung und Stimmung völlig zur Entfaltung kommen, die wir schon unvollkommenen, menschlichen Persönlichkeiten gegenüber als die höchsten Einzelwerte persönlichen Lebens empfinden und schätzen (z. B. Vertrauen, Treue, Liebe, Freude, Friede, Freiheit, Gehorsam, Gebet, Dank u. s. w.). (Ausgeschlossen sind somit auch die höchsten rein sachlichen Güter, Staat und Vaterland, Kunst und Erkenntnis, sittliche Pflichterfüllung und das ganze, irgendwie sachlich zusammengefaßte Weltall in pantheistischem oder kosmopolitischem Sinne.)

3. Nur ein solches Gut kann für uns Menschen alle das „höchste Gut" sein; alle andern werden in der einen oder andern Beziehung doch nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch ihre Unzulänglichkeit, Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit darthun. Die Christenheit bekennt nun, daß sie dieses höchste Gut besitzt oder vielmehr selbst ein Besitztum dieses höchsten Gutes ist. Sie nennt es, soweit es als ein sachliches Gut betrachtet werden kann, das „ewige Leben". Soweit es ihr aber als lebendige Person offenbar ist, nennt sie es — in Übereinstimmung auch mit andern Religionen — „Gott". Aug.: „Tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."

4. Nun aber erheben sich die Fragen: Giebt es überhaupt ein solches höchstes Gut? — Welches ist sein Wesen? Und wie können wir sein Wesen erkennen? — Diese drei Fragen nach dem Dasein, dem Wesen und der Erkennbarkeit Gottes hangen unauflöslich untereinander zusammen und können gar nicht unabhängig voneinander erledigt werden.

Anm. 3. Die Frage nach dem Dasein des höchsten Wesens setzt voraus, daß man dasselbe irgendwie überhaupt erkennen könne und von seinem Wesen und Inhalt irgendwelche, und sei es noch so allgemeine Vorstellung habe. Umgekehrt setzt die Frage nach dem Wesen jenes höchsten Gutes bereits sein Dasein und seine Erkennbarkeit unbedingt voraus. Endlich hängt auch die Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes wiederum von seinem Dasein und Wesen ab. Denn ein nichtseiendes Ding ist auch nicht zu erkennen; die Erkennbarkeit und Erkenntnis einer existierenden Größe aber ist nicht nur durch das Wesen des erkennenden, forschenden Subjekts, sondern auch durch das Wesen jener Größe bedingt.

Anm. 4. Es mag gleich hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß in ähnlicher Weise die drei Fragen nach dem Wesen Gottes, der Welt und unsers eigenen Ichs zusammenhängen. Jede praktische Gotteserkenntnis schließt auch eine bestimmte Weltanschauung und Selbstbeurteilung ein; jede wirkliche Weltanschauung ist indirekt auch ein Urteil über Gott und den Menschen; und jede wirkliche Selbstbeurteilung führt auch zu einer bestimmten Wertung von Gott und Welt, — und sei es zu der, daß man Gott leugnet oder Gott und Welt identifiziert.

Anm. 5. In volkstümlicher Weise umschreibt Luther den Satz, daß „Gott" eben nichts anders ist als „das höchste Gut", im Großen Katechismus Dekal. 1. Gebot, § 1 und 2: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort:

Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu Hause, Glaube und Gott. Worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott." § 24: „Daß man Gott allein trauen und sich eitel Guts zu ihm versehen und von ihm gewarten soll, als der uns giebt Leib, Leben, Essen, Trinken, Nahrung, Gesundheit, Schutz, Friede und alle Notdurft zeitlicher und ewiger Güter, dazu bewahret vor Unglück und, so uns etwas widerfährt, rettet und aushilft, also daß Gott allein der ist, von dem man alles Guts empfähet und alles Unglücks los wird. Daher auch, achte ich, wir Deutschen Gott eben mit dem Namen von alters her nennen (feiner und artiger denn keine andere Sprache) nach dem Wörtlein G u t, als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußt und von dem alles, was gut ist und heißet, ausfleußt."

§ 7. Der Offenbarungscharakter der christlichen Religion.

1. Die Christenheit behauptet, auf die drei Fragen nach dem Dasein, dem Wesen und der Erkenntnis Gottes allein die hinreichende und gewisse Antwort geben zu können und zwar auf Grund der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo. Alle anderen Wege führen entweder zu einer unsicheren und mangelhaften und einseitigen oder überhaupt zu keiner wirklichen Erkenntnis des höchsten Gutes, d. h. Gottes. Mit andern Worten: *Die geschichtliche Person Jesu Christi ist für uns der einzige gewisse Beweis für das Dasein Gottes. Sie ist der einzige Weg zur vollkommenen Erkenntnis Gottes. Sie ist allein die rechte und vollkommene Offenbarung* (d. h. Selbstmitteilung) *des göttlichen Wesens.*

2. Die vollkommene Offenbarung Gottes in Jesu Christo ist nicht nur so zu verstehen, daß uns durch Jesus sichere Kunde *über* Gottes Wesen mitgeteilt ist, sondern vielmehr so, daß in Jesu *Gott sich selbst*, sein wirkliches, persönliches Wesen, seinen „Charakter" mitteilt (durch den Geist an den Glaubenden).

3. Voraussetzungen für diesen Anspruch des Christentums sind: a) daß wir Menschen auf Gotteserkenntnis (bzw. Gottesgemeinschaft) angelegt sind, b) daß Gott sich uns überhaupt offenbaren will, c) daß Gottes Selbstmitteilung und unsre Gotteserkenntnis einander entsprechen, und d) daß Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis dem Objekt und dem Subjekt dieser Erkenntnis, d. h. dem göttlichen Wesen und dem menschlichen Wesen zugleich angepaßt und angemessen sind.

Anm. 1. Aus der zweiten Voraussetzung, nämlich daß Gott seinerseits sich überhaupt muß offenbaren *wollen*, wenn wir ihn erkennen sollen, folgt eigent-

lich schon, daß man ihn nur erkennen kann durch praktische Hingabe und entsprechendes Sichanschmiegen an seine Offenbarung und durch Bitte um seine Offenbarung, d. h. durch Glaube und Gebet, nicht aber durch theoretische Operationen der natürlichen Vernunft.

Anm. 2. Die christliche (und jüdische) Anschauung, daß es einen einigen, über die Welt erhabenen und doch in der Welt wirksamen und seine Schöpfung erhaltenden, persönlichen Gott giebt, pflegt man als Theismus zu bezeichnen; diejenige Anschauung, welche umgekehrt jedes höhere, göttliche Wesen leugnet, als Atheismus; diejenige Anschauung, welche, wie die meisten antiken Religionen, mehrere persönliche, höhere Wesen verehrt, als Polytheismus. Pantheismus ist diejenige Anschauung, welche einen persönlichen, über die Welt erhabenen Gott leugnet, aber das Weltall selbst oder eine mehr oder minder unbewußt gedachte „Weltseele" (bezw. „Weltengeist") als Gottheit verehrt (eine unklare, aber besonders in der Poesie häufig verherrlichte Ansicht). Der Deismus erkennt zwar einen persönlichen Gott an, aber im vermeintlichen Interesse der göttlichen Vollkommenheit behauptet er, daß sich Gott nach der Schöpfung seiner in jeder Beziehung weise und vollkommen eingerichteten Welt von der letzteren zurückgezogen habe und sich um ihre Erhaltung und Entwickelung weder im großen noch im kleinen zu kümmern brauche, da die Welt nunmehr durch ihre eigene Gesetzmäßigkeit regiert und erhalten werde. Dualismus nennt man eine solche religiöse oder philosophische Betrachtungsweise, welche die bestehende Welt auf zwei, einander entgegengesetzte, ewige Prinzipien zurückführt (mag man die letzteren nun persönlich oder unpersönlich vorstellen) und Weltschöpfung und Weltgeschichte wie das Leben der Natur aus dem dauernden Kampfe dieser beiden feindlichen Mächte oder Reiche erklärt. (So der Manichäismus.) Unter Fatalismus versteht man eine Anschauung, wonach ein ewiges, unveränderliches, geheimnisvolles „Schicksal" mit Willkür und Zufall oder nach eiserner Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit alles im großen und kleinen bestimmt, ohne daß man gerade über die Natur dieser letzten Macht irgend genauere Auskunft zu geben wüßte. Wichtig ist noch der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus. Der Materialismus behauptet, daß das einzig Wirkliche und Höchste der sinnenfällige Stoff, die „Materie" sei, und daß alles scheinbar immaterielle, geistige Leben, einschließlich der seelischen Thätigkeiten und Fähigkeiten, thatsächlich nur Ausfluß und Wirkung der Materie und ihrer verschiedenartigen Zusammensetzung und Wechselwirkung sei. (Selbst das Denken und Wollen nur Ausfluß der materiellen Gehirnfasern.) Der strenge Materialismus ist also auch unbedingt Atheismus. Der Gegensatz dazu ist der Idealismus, welcher die Materie nur als die vorübergehende, an dem wirklichen Sein nicht beteiligte, mehr oder minder zu bekämpfende Erscheinungsform des geistigen Lebens ansieht, und in den Ideen, d. h. in geistigen Größen, Regeln und Verhältnissen und in den von ihnen beherrschten Personen, Einrichtungen und Entwicklungen das wahrhaft Seiende, das Höchste und Ewige erkennt. An sich kann auch der Idealismus atheistisch sein; indes wird er meist mit einer der anderen Anschauungsweisen sich verbinden.

Kapitel III.

Notwendigkeit, Recht und Eigenart der Verheißungen der christlichen Religion.

§ 8. Die Unsicherheit der Beweise für das Dasein Gottes.

1. Theologen und Philosophen haben im Laufe der Zeit eine Reihe von sog. „Beweisen“ aufgestellt, durch welche sie das Dasein Gottes als eine vernunftgemäße und sicher erkannte Thatsache theoretisch abzuleiten und als unumstößlich zu erweisen hofften. Man pflegt gewöhnlich fünf solche Beweise zu zählen: den Beweis e consensu gentium, den kosmologischen, teleologischen (= physikotheologischen), ontologischen und moralischen Beweis. Alle diese Beweise leisten jedoch weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit dasjenige, was man sich von ihnen versprochen hat.

2. Das Dasein Gottes kann nicht theoretisch bewiesen werden. Was jene sog. „Beweise“ beweisen, ist im besten Falle nur das Dasein oder auch nur die Denknotwendigkeit einer höheren Macht neben oder über den Menschen, wobei es durchaus zweifelhaft bleibt, ob man diese Macht als einen Teil der Welt oder als das Weltall oder als überweltliches Wesen, als ein blindes Geschick oder als eine gesetzmäßige Notwendigkeit oder als eine sachliche Ordnung oder als ein persönliches Wesen zu denken habe. Sie führen nicht einmal zur alttestamentlichen, geschweige denn zur vollen christlichen Erkenntnis Gottes.

3. Diese Unzulänglichkeit der Gottesbeweise ist übrigens kein Vorwurf und Schaden, sondern nur ein Beweis für das christliche Evangelium, welches seine Gotteserkenntnis durchaus nicht auf solche Argumente stützt, sondern eine wirkliche Gotteserkenntnis durch die Mittel der weltlichen Wissenschaft und Weisheit und des natürlichen Verstandes geradezu ausschließt und uns Gott weder als ein zu begreifendes Naturwesen noch als eine deduktiv abzuleitende Vernunftwahrheit kennen lehrt. Vielmehr würde gerade, wenn die Gottesbeweise stichhaltig wären, der Glaube keine freie, sittliche Überzeugung, sondern wissenschaftliche, gesetzmäßige Erkenntnis sein, der Unglaube auf Beschränktheit beruhen und durch Verstandesbildung zu heben sein. Wer wirklich in Christo den wahrhaftigen Gott erkannt und ergriffen hat, braucht das Dasein dieses Gottes nicht erst nachträglich noch „vor seiner Vernunft zu rechtfertigen“ und fürchtet andrerseits auch nicht die rein theoretischen Bedenken und Gründe, die von Skeptikern gegen Gottes Dasein geltend gemacht werden. Möglich ist, daß sich oft ein schwacher Glaube, verbunden mit einer unklaren Erkenntnis, an jenen Beweisen stärkt und stützt. Eigentlich aber können

die letzteren nur den Wert beanspruchen, daß sie solchen Menschen, denen das Dasein Gottes durch die christliche Gemeinschaft oder aus andern Gründen zur Gewißheit geworden ist, einige fruchtbare Gesichtspunkte darbieten für das Wesen und Wirken Gottes wie für die Geschichte, die Arten und die Stufen seiner Offenbarung.

Anm. 1. Der Beweis e consensu gentium schließt aus der Thatsache, daß bei allen Völkern des Erdkreises in irgend einer Weise Religion, bezw. Verehrung eines höheren Wesens vorhanden sei, auf die wirkliche Existenz eines höheren Wesens. — Aber gesetzt den Fall, daß jene Thatsache wirklich für alle Völker und Menschen feststände, so würde doch daraus nur folgen, daß alle Menschen etwas über ihnen Stehendes innerhalb dieser Welt anerkennen. Welcher Art dieses höhere Wesen sei, ob es eines oder mehrere, ob nur innerhalb dieser Welt oder auch über diese Welt erhaben, ob thatsächlich höher als die Menschen selbst, ja, ob es überhaupt nun auch wirklich vorhanden sei, — das alles blieben offene Fragen. Dieser Beweis schließt also keineswegs den Polytheismus und Pantheismus, den Deismus und Fetischismus aus und führt nicht zur Gewißheit eines wirklich existierenden, überweltlichen Gottes. Er konstatiert vielmehr nur die Thatsache, daß die Menschen in allen Völkern zu der Einsicht gekommen sind, selbst nicht die mächtigsten Wesen der Welt zu sein, sondern von irgendwelchen andern Wesen in mannigfacher Abhängigkeit zu stehen. Das Evangelium aber geht seinerseits, wenn es auch an jene Einsicht anknüpfen kann, gerade von der Behauptung aus, daß, abgesehen von der Offenbarung Gottes in Christo und von der auf dieses Ziel hinleitenden, göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, die Völkerwelt in Finsternis und Irrglauben wandle.

Anm. 2. Der kosmologische Beweis folgert aus dem Dasein der Welt das Dasein einer persönlichen Ursache der Welt, d. h. das Dasein Gottes. (Populäre Analogie: das Dasein eines Hauses läßt auf das Dasein eines Baumeisters schließen.) — Dieser Beweis scheitert an der einfachen, allgemein gültigen Thatsache, daß die Summe irgend welcher Wirkungen in jedem Falle der Summe aller ihrer Ursachen genau gleich ist. Betrachtet man also die Welt als das letzte Ergebnis vieler Ursachen oder einer einzigen, letzten Ursache, so kann diese letztere ihrem Wesen nach wiederum nur gleich der Welt, aber nicht ein anderes Wesen sein. Der kausale Rückschluß führt also keineswegs über die Welt hinaus auf einen persönlichen Gott, man mag diese „letzte Ursache" mit hochklingenden und geheimnisvollen Namen nennen, wie man will, und schließt durchaus nicht den Pantheismus und Materialismus aus. Soll aber, wie der christliche Glaube bekennt, Gott mehr sein als die letzte Ursache, nämlich der persönliche Urheber der Welt, so hört die Schlußfähigkeit jenes kausalen Schemas auf. Denn ein persönlicher Urheber steht zu seinen Werken nicht in genau denselben Beziehungen wie eine (sachliche) Ursache zu ihren Wirkungen; und die einfache Thatsache, daß irgend welche Wirkung vorhanden ist, entscheidet noch nichts darüber, ob man diese Wirkung von einer sachlichen oder persönlichen Ursache abzuleiten habe. Gerade wenn man Gott als die „letzte Ursache" aller Dinge bezeichnet, weckt man den Zweifel, ob er als Person oder als sachliche Ordnung und unpersönliche Macht zu denken ist. Das Evangelium aber kennt überhaupt den philosophischen Begriff der „letzten Ursache" nicht, sondern predigt den allmächtigen, lebendigen, persönlichen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde. Und alle jene, dem kosmologischen Beweise scheinbar verwandten Bibelstellen (z. B. Jes. 40—66. Röm. 1 u. s. w.), setzen das Wichtigste, nämlich die Persönlichkeit Gottes ohne weiteres voraus und

bezeugen vielmehr den Monotheismus gegenüber dem Polytheismus als den Theismus gegenüber dem Atheismus.

Anm. 3. Der teleologische Beweis geht von dem Begriffe des Zweckes (τέλος) aus und sucht aus dem Nachweis einer umfassenden Zweckmäßigkeit innerhalb der Welt, bezw. der Natur, das Dasein eines persönlichen Gottes als des zwecksetzenden Subjektes abzuleiten. (Daher auch „physikotheologischer" Beweis.) Besonders die Organismen und alles organische Leben, seine Äußerungen und Beziehungen, sowie vor allem die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen im ganzen wie im einzelnen für den Menschen bieten hier viel fruchtbares und einleuchtendes Material. An religiösem Gehalt steht dieser Beweis weit über den vorhergenannten. — Trotzdem ist auch er nicht stichhaltig und vollgültig. Zuerst ist der Fülle zweckmäßigen Daseins in Natur und Welt eine ebenfalls unabsehbare Fülle von Fällen entgegenzusetzen, in denen die Zweckmäßigkeit nicht vorhanden, wenigstens für uns nicht erkennbar ist, in denen vielmehr oft gerade das Zweckwidrige zum Ausdruck zu kommen scheint (z. B. die mannichfachen Übel, der Kampf ums Dasein, die Vergänglichkeit u. s. w.), so daß man unter diesem Gesichtspunkt mit gleichem Rechte eine atheistisch-pessimistische, mindestens aber eine dualistische Ansicht verfechten könnte. Ferner ist die Behauptung, daß ein Organismus nur von einem persönlichen Urheber hervorgerufen sein könne, trotz aller Wahrscheinlichkeit doch unbeweisbar. Selbst wenn die betrachtende menschliche Vernunft oder die Naturwissenschaft sich Wesen, Zusammensetzung und Teile eines Organismus nur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit völlig deutlich machen könnte, so folgt daraus doch nicht die Notwendigkeit, diese Zweckmäßigkeit zuerst als Plan in den Gedanken einer schöpferischen, überweltlichen, zwecksetzenden, persönlichen Intelligenz anzunehmen. Vielmehr schließt, wie man an Vertretern der modernen, naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre sehen kann, die Annahme einer zusammenhängenden, immer größer werdenden Zweckmäßigkeit pantheistische und atheistische Gedanken keineswegs aus und theistische Folgerungen keineswegs mit Notwendigkeit ein.

Anm. 4. Der ontologische Beweis ruht vollends auf einem Trugschluß. Er betont, daß das Sein, die Existenz, als ein notwendiges Merkmal des vollkommenen, höchsten Wesens zu bezeichnen sei, daß also Gott, weil er das höchste Wesen sei, auch existieren müsse. — Allein aus dieser Argumentation folgt nur, daß man, wenn man überhaupt ein höchstes Wesen sich denkt, es auch als wirklich existierend denken muß, keineswegs aber, daß unserer Idee eines solchen, als existierend vorgestellten, höchsten Wesens nun auch die Wirklichkeit irgendwie entsprechen müsse.

Anm. 5. Der moralische Beweis endlich, welcher aus der Thatsache des Sittengesetzes in uns und ähnlichen Beobachtungen einen persönlichen Urheber außer uns folgert, ist wohl eine sittliche Überzeugung, nicht aber ein sicherer, wissenschaftlicher Beweis zu nennen. Weder das Dasein noch die Persönlichkeit Gottes ist dadurch unbedingt bewiesen. — Vgl. § 22 über das Gewissen.

§ 9. Die Unzulänglichkeit theologischer und philosophischer Versuche, Gottes Wesen zu bestimmen nach dem Wesen der Welt.

1. Theologen und Philosophen haben drei verschiedene Wege ausfindig gemacht, wie man aus dem Wesen der Welt sich und andern das Wesen Gottes deutlich und verständlich machen könne; und der natür-

liche Menschenverstand sucht vielfach bewußt oder unbewußt auf einem dieser Wege sich das unerforschliche Wesen Gottes näher zu bringen. Es sind die viae causalitatis, eminentiae, negationis.

Anm. 1. Die via causalitatis. Von dem vorhandenen, erkennbaren Weltall ausgehend, beschreibt man Gottes eigentliches Wesen dahin, daß es die letzte oder höchste Ursache der Welt sei. Dieser Weg, der sich mit dem kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes aufs engste berührt (s. § 8, Anm. 2), scheint nicht nur in ganz besonderer Weise den Monotheismus zu verbürgen, sondern sich überhaupt dem Nachdenken der menschlichen Vernunft sehr zu empfehlen. Es liegt ein so gewonnener Gottesbegriff auch bereits bei verschiedenen heidnischen Philosophen (z. B. Aristoteles) vollständig deutlich vor. Indes, man mag jene „letzte Ursache" mit noch so tiefsinnigen Namen und Begriffen bezeichnen (z. B. als das „unbewegt Bewegende", das „Absolute" u. s. w.), — sie ist nie ein Gott, dem man vertrauen, zu dem man beten, den man lieben könnte; denn sie ist kein persönliches Wesen, führt uns im Grunde gar nicht über diese Welt hinaus und schließt weder den Pantheismus noch den Fatalismus noch den Deismus aus. Christlicher Glaube ist es aber, daß Gott nicht die Ursache, sondern der persönliche Urheber der Welt, der „Schöpfer" ist, und das macht eine wirkliche, vollkommene Erkenntnis Gottes, die man allein durch theoretische Betrachtung der Welt gewinnen könnte, von vornherein unmöglich (s. § 8, Anm. 2). Vielmehr hat man überall, wo man beim Erforschen des göttlichen Wesens von der philosophischen Grundlage ausgegangen ist, daß das eigentliche Wesen Gottes in seinem einzigartigen, ursächlichen Verhältnis zur Welt bestehe, die Gottesoffenbarung in Christo nicht recht zu würdigen verstanden (z. B. Arius; s. § 29, 2).

Anm. 2. Die via eminentiae geht wiederum von dem Wesen der erkennbaren Welt aus, aber so, daß sie Gott suchen lehrt, indem man die Eigenschaften der Welt in möglichst reiner und potenzierter Form sich vorstellt und daraus ein Bild vom Wesen Gottes sich zusammenstellt. Gottes Wesen würde danach vor allem darin bestehen, daß er eine in jeder Beziehung vollkommene, über die gegenwärtige Welt erhabene Welt sei. — Allein es ist leicht einzusehen, daß man so nicht zur Erkenntnis eines persönlichen, überweltlichen Gottes, sondern zur selbstgemachten Vorstellung einer neuen, vollkommenen Idealwelt gelangt. Sodann ist aber dieser Weg insofern ein willkürlicher, als man doch nicht alle Eigenschaften der Welt, sondern nur einen Teil derselben zu einer würdigen Vorstellung von Gott verwenden dürfte. Einen sicheren, deutlichen und einheitlichen Einblick in Gottes Wesen erhält man so nicht; und so gewiß auch die alttestamentliche wie die neutestamentliche Religion darauf hinweist, daß rechter Glaube auch aus der Schöpfung Gottes ewige Kraft und Gottheit erkennt (vgl. z. B. Ps. 8. 104. Rö. 1, 18ff.), so leitet sie doch nirgend dazu an, die Eigenschaften der „Welt", in irgend einer noch so vollkommenen Weise auf Gott übertragen, für göttliche Eigenschaften und Gottes eigentliche Wesensmerkmale zu erklären.

Anm. 3. Deshalb hat man auch in der via negationis den gerade entgegengesetzten Weg eingeschlagen (z. B. im Neuplatonismus und vielfach auch in der christlichen Theologie und Philosophie). Man glaubte Gottes Wesen nur dann recht zu würdigen und zu beschreiben, wenn man alle Eigenschaften, Merkmale, Thätigkeiten und Beziehungen, die irgendwie der Welt' zukommen, von Gottes Wesen ausschloß und Gott selbst mit lauter negativen Ausdrücken schilderte. (Hierher gehört auch die aus der Philosophie, aber nicht aus der heiligen Schrift stammende Behauptung, daß Gott „das Absolute", das „absolute Sein", die „absolute Persönlichkeit", d. h. ein von allen positiven Beziehungen losgelöstes

Wesen sei, das gerade in dieser, von allem andern losgelösten Existenz seine Vollkommenheit habe.) Damit ist selbstverständlich auf eine eigentliche Erkenntnis Gottes mittelst unseres Denkens und unserer Vorstellung völlig verzichtet und der Weg entweder zu einem Spielen und Spekulieren mit negativen, abstrakten, imaginären Größen oder zu einer gefühlsmäßigen, beschaulichen, mystischen Gotteserkenntnis, zu einem unklaren, individuellen „Genießen" Gottes angebahnt. Eigentlich aber wird auf diese Weise nur der eine, selbstverständliche Satz in mannigfachen Variationen ausgeführt, daß Gott nicht die Welt ist, und der Zweifel ausgesprochen, daß man überhaupt aus dem Wesen dieser Welt das Wesen Gottes erkennen könne. Der christliche Glaube dagegen kennt in einem durchaus positiven Sinne das Wesen Gottes und weiß, daß Gott nicht bloß im Gegensatz zur Welt und erhaben über die Welt zu denken ist, sondern zugleich auch als Schöpfer der Welt und als wirksam und offenbar innerhalb der Welt.

2. Keiner jener drei Wege führt zu einer sicheren und richtigen Erkenntnis des göttlichen Wesens oder gar zur christlichen Gotteserkenntnis. Dagegen enthalten alle drei einen richtigen Gesichtspunkt; nämlich die via causalitatis den Gedanken, daß die Welt in Abhängigkeit von Gott steht; die via eminentiae den Gedanken, daß Gott in jeder Beziehung größer als die Welt und im Vergleich mit der Welt vollkommen gedacht werden muß; und die via negationis den Gedanken, daß trotzdem die Welt in keiner Weise ein rechtes Bild des göttlichen Wesens zu geben vermag. Die relativen Wahrheiten, die somit in jenen Aufstellungen Ausdruck gefunden haben, beschränken sich gegenseitig. Auch in ihrer Vereinigung führen sie nicht zu einem Verständnis des Wesens Gottes. Wohl aber kann nachgewiesen werden, daß das christliche Evangelium in der von ihm verkündeten Gottesoffenbarung jenen Wahrheiten durchaus gerecht wird.

3. Man wird also, wenn man zu einer rechten Gotteserkenntnis kommen will, sich nicht damit begnügen dürfen, dieselbe zuerst und allein aus dem uns erkennbaren Wesen der Welt, sei es in positivem, sei es in negativem Sinne abzuleiten.

§ 10. Die Aussichtslosigkeit andrer Wege der natürlichen Gotteserkenntnis.

1. Ebensowenig wie durch philosophische und theologische Untersuchung kann das Dasein Gottes und sein Wesen festgestellt werden auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Forschung. Wenn man von seiten atheistisch gesinnter Naturforscher und ihres Anhangs den Theismus glaubt abfertigen zu können mit dem einfachen Hinweis darauf, daß man weder durch das Fernrohr noch durch das Mikroskop noch durch die Mittel chemischer Analyse oder irgend eines andern physikalischen Experiments eine Spur von Gott entdecken könne, so ist das letztere eigentlich eine selbst-

verständliche Thatsache, aber sie widerlegt den Theismus in keiner Weise, ist vielmehr für den christlichen Gottesglauben geradezu notwendig und nur günstig. Denn jene Forscher begehen eine petitio principii, indem sie davon ausgehen, daß die Natur oder die materielle Welt das einzige, wirkliche und ganze Sein umfasse, und daß die naturwissenschaftliche Methode die höchste, entscheidende und für alle Gebiete maßgebende sei. Dem gegenüber ist daran zu erinnern, daß Gott, wenn er wirklich durch die Mittel der Naturwissenschaft irgendwie gefunden werden könnte, überhaupt gar nicht Gott, sondern irgend ein Naturwesen und der Welt und dem Menschen in gewissem Sinne untergeordnet wäre. So gewiß nun darauf zu halten ist, daß die Naturwissenschaft als solche den Gottesbegriff nicht nur nicht anwenden muß, sondern überhaupt nicht anwenden darf, so gewiß ist andrerseits, daß sie die Frage nach dem Dasein, dem Wesen und der Erkenntnis Gottes als eines über die Natur erhabenen Wesens überhaupt weder zu berühren, noch zu bekämpfen, noch zu entscheiden hat. — Eine Religion auf Grund der Naturwissenschaft ist im besten Falle Pantheismus.

2. Andrerseits ist aber auch dem weitverbreiteten Irrtum entgegenzutreten, als ob die verstandesmäßige Aneignung irgend welcher theologischer Ansichten oder Systeme, seien sie noch so sehr durch ehrwürdiges Alter, einhellige Überlieferung, gewichtige Autoritäten und Majoritäten, geistvolle Entwicklungen, kirchenrechtliche Gültigkeit oder selbst durch Bibelstellen empfohlen und begründet, der Weg zur christlichen Gotteserkenntnis sei. Ein theoretisches Verständnis der „Kirchenlehre“ von Gott oder selbst der biblischen Anschauungen über Gott, und sei es noch so korrekt, zusammenhängend und vollkommen, ist keineswegs die seligmachende, christliche Gotteserkenntnis des Evangeliums. Denn Christus will uns nicht eine vollkommene Lehre von Gott oder einen korrekten Gottesbegriff bringen, sondern er bringt Gott selbst uns nahe und vermittelt uns die persönliche Bekanntschaft und Gemeinschaft mit dem lebendigen, persönlichen Gott. Die christliche Gotteserkenntnis kann gar nicht allein mit dem Verstande — auch nicht mit dem theologisch geschulten Verstande — angeeignet werden, ebensowenig wie die wirkliche Kenntnis jeder andern Person. Vermittelte wirklich irgend welche „Dogmatik“ oder „Glaubenslehre“ als solche dem menschlichen Verstande wirkliche, rechte Gotteserkenntnis, so würden die Theologen als solche — wenigstens die dogmatisch korrekt denkenden — Gott näher stehen und ihn besser kennen als alle andern Menschen; zugleich müßte man streben, alle Menschen zu Theologen zu machen. Beide Folgerungen zeigen, wie sinnlos und unchristlich jene Annahme ist. Die „Dogmatik“ oder „Glaubenslehre“ giebt vielmehr dem Theologen eine theoretische, wissenschaftliche Einführung in den Zusammenhang, die Art und die Ziele des christlichen Heils, welche ihn befähigen soll,

nun für sich und die ihm anvertrauten Gemeindeglieder um so sicherer den Weg der praktischen Gotteserkenntnis im Christenleben zu finden und zu verkünden und ihn vereint mit allen wahren Christen zu wandeln. — Eine freiwillige oder gezwungene Unterwerfung unter unverstandene oder im tiefsten Grunde angezweifelte oder bekämpfte, sog. „Glaubenssätze“ führt nie zu wirklicher Gotteserkenntnis, am allerwenigsten zur christlichen.

3. Endlich ist auch die Mystik als ein keineswegs sicher zu Gott und zur rechten Gotteserkenntnis führender Weg zu bezeichnen und zu verwerfen. Unter „Mystik“ versteht man die in den verschiedensten Religionen mögliche und geübte und auch in das Christentum herübergepflanzte (vgl. Augustin, Dionysius Areopagita, die mittelalterlichen Mystiker u. s. w.) Richtung und Methode der Frömmigkeit, welche, unter Verzichtleistung auf klares, nüchternes, erkenntnismäßiges Finden Gottes und unter möglichster Einschränkung des praktischen Lebens innerhalb der Welt, zu Gott zu dringen, ihn zu finden, zu schauen und zu genießen sucht mittels gefühlsmäßiger, beschaulicher, phantasievoller, selbstvergessener Versenkung in das geheimnisvolle Wesen der Welt, der Seele, der reinen Ideen und des höchsten und vollkommenen, unergründlichen Urgrundes aller Vollkommenheit. Das oft durch künstliche Mittel methodisch erzielte und stufenweis erreichte, genießende Ausruhen und seelische Schwelgen in diesem nur empfundenen und gefühlten, aber nicht mit Begriffen und Worten darzustellenden Urgrunde alles Seins gilt der Mystik als Höhepunkt und Ziel aller Frömmigkeit und als die auf Erden einzig mögliche Form wirklicher Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft. — Allein, abgesehen davon, daß so Gottes eigentliche Offenbarung in erster Linie von unsern vorübergehenden Stimmungen oder Gefühlen oder von der Naturanlage der Menschen (Gefühl, Phantasie) abhängig gemacht ist, wird auf diese Weise eine zusammenhängende, wachsende, praktisch anwendbare, in allen Lebenslagen gesicherte Gotteserkenntnis zweifelhaft oder unmöglich. Auch kann der Inhalt und Gegenstand jenes beschaulichen Genießens, den der Mystiker als „Gott“ bezeichnet, noch ein an Art und Wert sehr verschiedener sein. Die Behauptung, daß man auf diese Weise des höchsten Gutes teilhaftig und gewiß werde, ist ebenso unkontrolierbar und bedenklich wie verlockend, um so mehr, da die Mystik, als Methode und Norm der Frömmigkeit behandelt, zu einem isolierten, von religiöser Genußsucht beherrschten, gegenüber den Pflichten, Tugenden und Gütern des praktischen Lebens und der sittlichen Gemeinschaft gleichgültigen, sittlich unfruchtbaren Leben anzuleiten pflegt. (Sie setzt stets eine Art Mönchtum voraus.) Künstlich gezüchtet, ist die Stimmung solcher vermeintlicher Gotteserkenntnis eitel Menschenwerk und im letzten Grunde wohl meist nicht ein Genießen Gottes, sondern ein Sichselbstgenießen.

Anm. 1. Zur richtigen Beurteilung der „Mystik“ und ihres Wertes ist es beachtenswert, daß dieselbe keineswegs im Urchristentum, sondern vielmehr in heidnischen, philosophisch und religiös angeregten Kreisen (besonders z. B. im Neuplatonismus) ausgebildet, gepflegt und als der Weg zur Gottesgewißheit und Gottesgemeinschaft hingestellt ist. Christus hat nirgends einen solchen Weg empfohlen. Ja, gerade diejenigen seiner Aussprüche, welche von den Anhängern der Mystik mit Vorliebe in Anspruch genommen werden (vgl. besonders Joh. 13—17), knüpfen die geheimnisvolle, völlige Vereinigung mit Gott geradezu an die der Mystik entgegengesetzte Art der Frömmigkeit, nämlich an die Treue gegenüber seinem offenbaren, deutlichen Wort, an den Gehorsam gegen seine Gebote und an die thatkräftige Liebe zu den andern Menschen. Auch Paulus, welcher geheimnisvolle, ekstatische, also vielleicht mit dem Namen „mystisch“ zu bezeichnende Zustände erlebt hat (vgl. 2. Kor. 12, 1 ff.), stellt solche Erlebnisse wohl als gottgegebene, aber nicht als Norm und Merkmal rechten Christenglaubens hin, leitet also auch seine Gemeinden nicht dazu an, sich solche mystische Genüsse und Offenbarungen zu verschaffen. — Bedenklich sollte gegenüber allen mystischen Neigungen auch schon die Thatsache machen, daß die echte Mystik jederzeit von aller positiven Offenbarung in Geschichte und Wort, insonderheit von der Willensoffenbarung Gottes in der Person und dem Leben Jesu verhältnismäßig leicht absehen kann und meist völlig absieht oder doch nur in willkürlicher Auswahl davon Gebrauch macht, also dem eigentlichen Evangelium den Boden nicht bereitet, sondern entzieht. Endlich sei daran erinnert, daß die Mystik eine gerade dem Pantheismus verwandte Art der Frömmigkeit ist.

Anm. 2. Diese scharfe und grundsätzliche Ablehnung der „Mystik“ darf selbstverständlich nicht dahin verstanden werden, als sollte die geheimnisvolle, über alle rein verstandesmäßige Erkenntnis erhabene und oft nur ahnungsvoll ergriffene Seite der christlichen Offenbarung und des göttlichen Wesens geleugnet werden. Ebensowenig ist damit der Wert und die Notwendigkeit der zum rechten Christenleben unbedingt gehörigen Innigkeit, Wärme, Gemütstiefe, Empfänglichkeit, Sammlung, Andacht u. s. w. verneint. Aber weshalb sollen wir, wo uns so viele klare und schöne deutsche Worte zur Verfügung stehen, gerade bei besonders zarten und wertvollen Merkmalen unseres Glaubenslebens uns des unklaren, irreführenden und Verwirrung stiftenden Fremdwortes „mystisch“ bedienen? — Über die sog. unio mystica s. § 52, 3.

§ 11. Die vorbereitenden Offenbarungsstufen und die höchste Offenbarung Gottes in Christo.

1. Für den natürlichen Menschen ist Gott unerkennbar und seine Offenbarung nicht verständlich. 1. Kor. 2, 14. Der Fromme aber erkennt Gott nicht bloß in einer einzigen Offenbarung, sondern alles, was ihn umgiebt und auf ihn einwirkt, kann für ihn Mittel der göttlichen Offenbarung werden. Dabei kann man etwa folgende Offenbarungsstufen unterscheiden: Offenbarung Gottes in der Natur, in Weltgeschichte und Menschenleben, in einzelnen Offenbarungsworten, im Zusammenhang der prophetischen Wortoffenbarung, in der Person und dem Geiste Jesu Christi. Freilich sind diese verschiedenen Gottesoffenbarungen nach Art und Wert

und Deutlichkeit sehr verschieden. Auf jeden einzelnen Menschen wirken diese verschiedenen Offenbarungen mehr oder minder vereint; ihre Gewißheit, ihre Klarheit und die ihnen gebührende Stellung empfangen sie alle erst durch die vollkommene, höchste und gewisseste Gottesoffenbarung in der Person und dem Geiste Jesu Christi.

2. Die allgemeinste göttliche Offenbarung ist diejenige durch die Natur, in welcher fast alle Völker und Religionen irgendwie die Spuren der Gottheit finden. Auch die alttestamentliche und die neutestamentliche Religion erkennen in der Natur eine Offenbarung Gottes (vgl. z. B. 1. Mos. 1. 2.; Ps. 8. 19. 29. 104 u. s. w.; Hiob; die Gleichnisse Jesu; Röm. 1, 20; Apgesch. 14, 17). Aber die Natur ist nur der Saum seines Gewandes, und ihre Sprache ist unsicher und verschiedener Deutung fähig. Auch ein religiös gestimmtes Gemüt wird durch sie nicht sicher zum Glauben an den Einen Gott, den Schöpfer der Welt, geführt, sondern kann durch sie ebensowohl zum Polytheismus, Dualismus und Pantheismus gelangen; und wo die Natur am eindringlichsten und gewaltigsten redet (Sturm, Erdbeben, Herbst u. dgl.), verkündet sie den meisten Menschen einen schrecklichen Gott. Gott selbst, den himmlischen Vater, offenbart sie nicht.

3. Auch die Geschichte der Völker und das Leben der einzelnen Menschen ist für die fromme Betrachtung eine Offenbarung Gottes. („Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.") Aber auch die Wege und Fußstapfen Gottes in Weltgeschichte und Menschenleben sind vieldeutig und nicht überall sicher erforschlich. Durch ihre Betrachtung kann der suchende Mensch ebenso zum Fatalismus, Dualismus, Deismus, Polytheismus gelangen wie zum Theismus. Gott selbst, den himmlischen Vater, findet man in ihr nicht mit Sicherheit.

4. Deutlicher und klarer steht daneben die Wortoffenbarung. Aber in ihrer Vereinzelung (Orakel, Seher u. dgl.) ist sie unsicher, ihr Wert und ihr Inhalt beschränkt, ihre Gültigkeit vorübergehend. Erst wo, wie in Israel (s. §§ 14—16), eine zusammenhängende, an die Natur, die Volksgeschichte und die nationalen Einrichtungen anknüpfende, prophetische Wortoffenbarung vorliegt, wird diese Offenbarungsform zu einer immer umfassenderen, reineren, gewisseren und bedeutungsvolleren Mitteilung des göttlichen Willens und Heilsplans. Aber doch weist auch diese Offenbarung über sich hinaus. Das Gesetz ist eine äußere, fordernde Macht; die Prophetie selbst verkündet eine künftige Vergeistigung und Vollendung. Selbst Moses und Elias schauen Gottes Angesicht nicht. Sein eigentliches Wesen hat Gott auch auf dieser Offenbarungsstufe noch nicht vollkommen mitgeteilt.

5. Die Vollendung aller Offenbarung ist hienieden die Selbstmitteilung Gottes in der Person und dem Geiste Jesu Christi. So

gewiß Gott selbst lebendige Persönlichkeit ist, so gewiß kann er uns persönlichen Geistern völlig offenbar werden nur in persönlicher, geistiger Offenbarung, in der Person und dem Geiste Jesu Christi. Die Menschwerdung Gottes in Christo ist die gewisseste, verständlichste, vollkommenste Offenbarung Gottes. Freilich steht die göttliche Offenbarung in Christo jenen andern Offenbarungsstufen nicht gleichgültig, fremd oder feindlich gegenüber; sondern, wie diese alle stufenweise zu ihr in Beziehung stehen, so lehrt sie erst, sie alle recht deuten, gebrauchen, würdigen und in Beziehung zu einander und zu unserm eigenen Leben setzen.

II. Teil.

Inhalt und geschichtliche Vermittlung des christlichen Heils.

§ 12. Vorbemerkung.

Um das Wesen und den Willen Gottes zu erkennen und verstehen. haben wir uns, wie bei jeder andern Person, an sein Wirken oder an seine Selbstmitteilung (Offenbarung) zu halten. Diese Selbstmitteilung ist eine sachliche im Reiche Gottes, eine persönliche in Jesu Christo. Das Verständnis geht, wie dereinst bei den Jüngern Jesu selbst, am leichtesten aus von der sachlichen Offenbarung Gottes im Reiche Gottes, um seine Vertiefung und Vollendung in der Person Jesu zu finden Darum handeln wir:

1. vom Gottesreiche. §§ 13—26;
2. von der Person Jesu Christi. §§ 27—35;
3. von der christlichen Gotteserkenntnis. §§ 36—43.

Das Gottesreich Jesu Christi ist einerseits im Vergleich zu der israelitischen Theokratie, andrerseits im Vergleich zu der gegenwärtigen Welt und natürlichen Menschheit zu schildern.

A. Das Reich Gottes.

§ .13 Der Gedanke des Reiches Gottes.

1. Das Reich Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) ist diejenige vollkommene Ordnung aller Dinge, in welcher Gott selbst Herrscher und sein Wille allein wirksam und entscheidend ist. (Theokratie.)

2. Der Begriff eines Reiches schließt drei Stücke in sich ein: a) ein Volk; b) eine Verfassung; c) ein Land (einen festen Wohnsitz und Besitz). Nur, wo diese drei Stücke vereint sind, reden wir von einem Reiche, z. B. von einem „Reiche“ Israel erst, nachdem Israel, in Ägypten

zum Volk geworden, am Sinai eine Verfassung und in Palästina festen Wohnsitz und Besitz erhalten hatte.

1. Der Gedanke eines Reiches Gottes in seiner vollkommenen Ausgestaltung ist erst von Jesu von Nazareth ausgesprochen und verwirklicht. Seine Verkündigung ist vorbereitet durch die Religion und Geschichte des israelitischen Volkes.

Anm. 1. Religion und Geschichte des Volkes Israel behalten allezeit für das Christentum grundlegende Bedeutung, weil einerseits die christliche Frömmigkeit trotz entscheidender Unterschiede mit der israelitischen am nächsten verwandt, und weil andrerseits das Christentum selbst ohne Kenntnis der israelitischen Anschauungen, Zustände und Entwickelungen (A. T.) geschichtlich und sachlich kaum verständlich ist.

Anm. 2. Das theokratische Bewußtsein Israels gründet sich auf den festen Glauben an einen Gnadenbund des Einen wahren Gottes mit dem Volke Israels, wird gepflegt, verteidigt und ausgebildet durch die zusammenhängende Wirksamkeit des Prophetenstandes und sucht seine Vollendung in der immer lebhafter und wichtiger werdenden messianischen Hoffnung. Hiermit sind zugleich die eigenartigen, hervorragenden und unter sich zusammengehörigen Merkmale genannt, welche das Volk Israel in Charakter und Geschichte von allen andern Völkern unterscheiden und in der christlichen Religion ihre Weiterbildung und Vollendung finden.

Kapitel IV.

Das israelitische Gottesreich.

§ 14. Das israelitische Gottesreich: das auserwählte Volk und seine Geschichte.

1. Das israelitische Volk, von den andern unterschieden durch den Glauben an einen wahrhaftigen, allmächtigen, heiligen Gott (5. Mos. 6, 4. 5), Jehovah, den Schöpfer Himmels und der Erden, den Lenker der Geschichte (Ps. 106. 114. 136), den Herrn der himmlischen Heerscharen und den Weltenrichter (Ps. 99. 103), verehrte diesen Gott als seinen „Volksgott“ (der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“; der „Heilige Israels“; der „Herr, der Israel aus Ägypten geführt hat“ u. s. w. — Jerem. 10, 10—16. Jes. 33, 22. 1. Sam. 2, 2—10. Ps. 33, 47. 97, 146). Dementsprechend betrachtete Israel sich selbst als das auserwählte, bevorzugte, heilige Volk Gottes, welches er selbst aus freier Gnade um seines Namens willen sich vor allen Völkern zum Eigentum erwählt, zu seinem besonderen Dienst berufen und mit seinem Schutze, seinen Gaben und seinen Verheißungen gesegnet habe. (Gnadenbund; Bild der ehelichen Gemeinschaft oder des Verhältnisses zwischen Vater und

Kind. Vgl. die ganze alttestamentliche Geschichte, die Propheten und Psalmen. — Grundlegend 1. Mos. 12, 1—3. 2. Mos. 19, 3—6.) Der religiöse Unterschied ist zugleich ein nationaler.

2. Auch bei den Heiden findet sich der Glaube an die Götter als Herrscher über bestimmte Gebiete und Völker oder über die ganze Welt; aber durch den Polytheismus erhalten diese Anschauungen, auch da, wo das Streben nach Weltherrschaft damit verbunden ist, andern Charakter und Wert und geringere Kraft.

3. Hort und Träger des theokratischen Bewußtseins ist besonders der Prophetenstand. Man mißversteht und erniedrigt die israelitischen Propheten, wenn man sie in erster Linie als Wahrsager und Orakelmänner auffaßt. Propheten sind vielmehr Volksmänner, welche, vom Geiste Gottes getrieben, in Gottes unmittelbarem Auftrage Gottes Willen verkünden, sei es hinsichtlich der Vergangenheit, indem sie die Geschichte im Sinne Gottes deuten, sei es hinsichtlich der Gegenwart, indem sie die Zustände ihrer Zeit im Geiste Gottes beurteilen, oder hinsichtlich der Zukunft, indem sie warnend, drohend oder verheißend Gottes Pläne enthüllen. Das aber ist das Eigenartige bei Israel, daß seine Geschichte von einer fortlaufenden Reihe solcher religiöser Geisteshelden und Gotteswerkzeuge begleitet ward, welche den Glauben an die theokratische Bestimmung Israels unter allen geschichtlichen und politischen Veränderungen, in Sieg und Niederlage, zur Zeit der nationalen Selbständigkeit wie der Fremdherrschaft, in der Heimat wie in der Verbannung, bei Volk und Fürsten weckten, erhielten, reinigten, belebten.

3. Als Ziel der Weltgeschichte gilt die Erhebung des israelitischen Volkes zur herrschenden Nation der Erde. Im Lichte dieser Zukunftshoffnung werden alle Geschicke Israels verstanden und beurteilt. Durch die Propheten erhält, mehr noch in den Tagen des Niederganges als in der Glanzzeit Israels, der Glaube an den theokratischen Beruf des Volkes eine Erweiterung und Vertiefung. Einerseits findet sich nämlich zuweilen die Verheißung, daß am Ende der Tage auch alle andern Nationen, soweit sie nicht dem Gericht anheimfallen, sich dem Volke Gottes anschließen und so wenigstens als Bürger zweiten Grades am Heil und Frieden des Gottesreiches teilnehmen werden. Andrerseits wird für diese herrliche Endzeit allen einzelnen Gliedern des Volkes die Ausgießung des heiligen Geistes und damit eine vollkommene, selbständige Anteilnahme an den geistigen Gütern des Gottesreiches, eine vollkommene priesterliche und prophetische Würde verheißen. — In den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus hat die sog. apokalyptische Litteratur, voll lebhafter Phantasie und peinlicher Genauigkeit, sich mit den Problemen des künftigen messianischen Gottesreiches beschäftigt.

Anm. 1. Die Verheißung der Erhaltung und Vermehrung Israels zu einem großen, zahlreichen Volke hat die Juden nicht bloß zu festem Zusammenschluß unter sich und zu hoffnungsvollen Eroberungsträumen veranlaßt, sondern in der späteren Zeit auch zu einer lebhaften Propaganda für das Judentum (Proselyten). Dabei gilt es als selbstverständlich, daß nur, wer wirklich Jude ist oder völlig Jude wird, als Vollbürger am Herrlichkeitsreiche teilnehmen kann.

Anm. 2. Eine Erneuerung der zugleich weltlichen und religiösen Gedanken Israels findet sich in der „alleinseligmachenden" römischen Kirche, welche von der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren civitas dei und von der Unterordnung unter ihre Hierarchie das Bürgerrecht des Gottesreiches Jesu abhängig macht und in Päpsten, Konzilien und Kirchenvätern auch ihr (Pseudo-)Prophetentum hat.

§ 15. Das israelitische Gottesreich: seine Verfassung. (Das „Gesetz".)

1. Die Verfassung des israelitischen Gottesreiches ist das „Gesetz". (Die Thora.)

2. Die Gesetzgebung Israels ist ebenso wie diejenige andrer Staaten als rechtliche Ordnung zunächst nur bestimmt, die Handlungen und äußeren Verhältnisse der Staatsangehörigen, nicht aber ihre Gesinnung zu regeln, und trägt deshalb ein äußerlich-rechtliches und staatlich beschränktes Gepräge. Trotzdem steht sie dank ihrem theokratischen Geiste nicht bloß zu dem Kultus, sondern auch zu dem gesamten sittlichen und religiösen Leben in so enger und vielseitiger Beziehung wie keine andre rechtliche und kultische Gesetzgebung der alten Welt. An staatlichen und rechtlichen Gesichtspunkten der Verfassung andrer alter Kulturvölker nachstehend, an sittlichem und religiösem Gehalt aber, wie an innerer Einheitlichkeit schon durch seine monotheistische Grundlage jeder andern weitaus überlegen, sucht das israelitische Gesetz alle Verhältnisse des Volkslebens, die öffentlichen und die privaten, die nationalen und die bürgerlichen, die rechtlichen und die religiösen, die familiären und die sozialen nach dem einen heiligen Willen Jehovahs auszugestalten und zu heiligen. So findet man neben dem Staatsgrundgesetz (dem Dekalog, 2. Mos. 20, 1—17) in den fünf Büchern Mose die mannigfachen Bestimmungen des israelitischen Staatsrechts, Civilrechts, Kultusrechts, Eherechts, Strafrechts u. s. w. Überall (selbst während der Königszeit) ist der Grundgedanke festgehalten, daß der eigentliche Herrscher des Volkes der eine Gott Jehovah, der Heilige, sei.

3. Das Gesetz ist der Stolz des Gottesvolkes und gilt als höchste Offenbarung Gottes, als entscheidende Norm für alle Lebensverhältnisse, auch als die wesentliche Grundlage und Quelle aller „Bildung" (vgl. Ps. 19, 8—12; 103, 7. 17. 18; 119; 147, 19. 20). Die Auslegung, Fortbildung und Anwendung des Gesetzes wird schon vor der Zeit Christi

von dem theologisch-juristischen Stande der Schriftgelehrten geübt. (Die „Satzungen" oder „Aufsätze"; der „Zaun des Gesetzes".) Zugleich bildet sich die Partei der Pharisäer, welche ganz besonders auf peinliche Gesetzesbeobachtung hielt. Jener Stand und diese Partei haben vor allem verursacht, daß das tiefere religiös-sittliche Verständnis der Gesetzgebung durch die juristische Behandlung fast völlig ertötet wurde. In den früheren Zeiten hatte der Prophetenstand den sittlich religiösen Sinn gegenüber der einseitig rechtlichen Auslegung, den Inhalt gegenüber der Form, die einheitliche Grundanschauung gegenüber den Einzelheiten, die Hauptsachen gegenüber dem Nebensächlichen immer wieder betont und konnte somit zugleich als Gegengewicht gegen das Gesetz und als wahrer, gottgegebener Ausleger des Gesetzes betrachtet werden. Freilich findet sich bei einzelnen (Ezechiel und Haggai) eine mehr rechtlich-kultische Auffassung. Bei den meisten aber ist die Anschauung tiefer, freier und geistiger. Jeremias erhebt sich sogar zu der Verheißung eines neuen, vollkommenen Bundes, mit einem durch den Geist Gottes in die Herzen geschriebenen Gesetze, einem Gesetze der Freiheit, der völligen Gotteserkenntnis und der Vergebung (Jerem. 31, 31 ff.).

Anm. 1. Die mannigfachen sonstigen Unterschiede, die sich innerhalb der eigentlichen Gesetzbücher und bei einem Vergleich mit den prophetischen und geschichtlichen Büchern nachweisen lassen, sind teilweise aus den geschichtlichen Veränderungen, teilweise aus den religiösen Gesichtspunkten der Schriftsteller verständlich, im ganzen aber verhältnismäßig unbedeutend.

Anm. 2. Der Eintritt des Einzelnen in das israelitische Gottesreich und seine Ordnung erfolgt durch die feierliche Sitte der Beschneidung, die einerseits als einzelnes und erstes Stück der Gesetzeserfüllung neben andern, andrerseits aber auch als ein Zeichen der Verpflichtung und des Bekenntnisses zum ganzen Gesetze, also als entscheidendes Merkmal des Judentums aufgefaßt werden kann (vgl. Röm. 2. Gal. 2. Apgsch. 15).

Anm. 3. Das „Gesetz", gegen dessen verkehrte Schätzung Paulus in seinen Briefen (besonders an die Römer und Galater) polemisiert, ist weder das „Sittengesetz", das „wir unfähig wären zu erfüllen", noch das „Zeremonialgesetz", welches „in Christo aufgehoben wäre", sondern die ganze israelitische Staatsverfassung mit allen ihren Bestandteilen, insofern die Judaisten dieselbe als Staatsverfassung auch des neuen, vollkommenen Gottesreiches Jesu hinstellten und von der Unterordnung unter sie (nicht vom einfachen Glauben an Jesum) das Bürgerrecht des Gottesreiches Jesu abhängig machen wollten. Der scharfe Kampf gegen diesen Standpunkt hindert den Apostel nicht, seinerseits den göttlichen Inhalt der sittlichen Vorschriften des A. T. auch als Lebensregeln für die Christgläubigen anzusehen, das A. T. stets als maßgebende, göttliche Offenbarungskunde auch für Heidenchristen zu gebrauchen und dem ganzen „Gesetz" göttlichen Ursprung und eine wichtige, vorbereitende Bedeutung in Gottes Heilsplan zuzugestehen. Auf Grund der Stellung Jesu und Pauli haben dann spätere christliche Geschlechter unterschieden zwischen „Sittengesetz" und „Zeremonialgesetz" im A. T., eine Scheidung, die zweckmäßig ist, aber im N. T. sich überhaupt noch nicht findet und dem rechten Juden unverständlich bleiben muß.

Anm. 4. Auch hier ist die römische Kirche eine Erneuerung des jüdi-

schen Standpunktes, indem ihr die hierarchische Ordnung (Klerus), das kanonische Recht und das kirchliche Lehr- und Dogmensystem zu einem neuen, göttlichen „Gesetz“ geworden ist.

Anm. 5. In der prophetischen und apokalyptischen Litteratur bildet sich neben der älteren Vorstellung, daß in dem herrlichen Endreich Jehovah selbst die Herrschaft antreten werde, die andere immer mehr heraus, daß ein menschlicher König aus Davids Stamm (der „Messias“) als Gottes Sohn und Gottes Stellvertreter, ausgerüstet mit allen Vollkommenheiten, regieren werde.

§ 16. Das israelitische Gottesreich: das „gelobte Land“ und die Weltherrschaft.

1. Es ist stets festgehaltener Glaubenssatz in Israel, daß das „gelobte“, d. h. von Gott verheißene Land der israelitischen Theokratie, Kanaan sei, schon den Erzvätern zugesagt (1. Mos. 13, 14—17, 17, 1—8. 26, 3. 4. 28, 34 u. s. w.) und Schauplatz besonderer Gottesoffenbarungen, später durch die wunderbare Hilfe Jehovahs erobert, als sein Land heilig und unter seinem besonderen Schutze stehend. Als Haupt des Landes und königliche Gottesstadt gilt seit David Jerusalem. Es erscheint als gottgegebene Aufgabe, das heilige Land im Dienste Jehovahs und im Besitze Israels zu erhalten. Zugleich ist es, auch in der Zeit der Fremdherrschaft und der Verbannung, die Zuversicht der Frommen, daß Jehovah dies Land zu einer Stätte der Freiheit und Wohlfahrt, des Sieges und der Herrschaft bestimmt habe (vgl. Ps. 46. 48. 97. 103. 125. 126. 137. Amos 9, 11 ff. Jes. 25. 35. Jerem. 3. Jes. 40—66. Dan. 2, 44).

2. Mit diesem nationalen Glauben an das „gelobte Land“ verbindet sich die Hoffnung auf Welteroberung und Weltherrschaft (vgl. Ps. 2; 68, 29—36; 96; 98; 110; 148. 1. Sam. 2, 2—10. Dan. 7, 27). Das erhoffte Gottesreich der messianischen Endzeit wird als ein Weltreich im Namen Gottes gedacht, zu welchem auch die andern Völker als Unterjochte oder als Bürger zweiten Grades gehören. Die Herrlichkeit dieses Reiches wird, zumal in der apokalyptischen Litteratur, mit den lebhaftesten Farben geschildert. (Nationale Kraft und Freiheit, natürlicher Wohlstand, allgemeiner Friede, aber auch geistige und sittliche Erneuerung des Volkes und ein religiöser Beruf an der ganzen Menschheit.) Vgl. z. B. Mich. 4, 1—4. Jes. 2, 2—4. Ez. 36. Jes. 10, 21. 32, 15—18. Ps. 130, 8.

3. Die israelitische Hoffnung auf die Weltherrschaft ist den auch sonst in der Geschichte auftretenden Gedanken an ein Weltreich durchaus verwandt. Unterschieden ist sie aber von ähnlichen Bestrebungen der alten Welt durch ihren unmittelbar religiösen Ursprung aus dem nationalen Monotheismus (es ist notwendig, daß schließlich dem Einen, auserwählten Volke des Weltschöpfers die ganze Welt gehören muß) und durch ihren religiösen Inhalt (die ganze Welt soll durch Israel dem Einen wahren

Gott untergeordnet und zu seiner Erkenntnis und zu seinem Dienste geführt werden; vgl. Joel 3. Mich. 4, 1—4. Jes. 2, 2—4. Zephan. 2. 3. Jerem. 3, 14—18. 4, 1. 2. 16, 19. Sach. 8, 22. 14, 9. Jes. 42, 1—6. 45, 22—24. 51, 4—6. 56, 6—8).

Anm. 1. Ein eigentümliches Gegenbild zu der israelitischen Theokratie ist in dieser Hinsicht der Islam, auf dem Boden des Christentums wiederum das Papsttum. (Kirchenstaat und Weltherrschaft im Namen Gottes.) In den Kreuzzügen reichen sich israelitische und römisch-christliche Denkweise die Hand.

Kapitel V.

Das Gottesreich Christi in der Vollendung.

§ 17. Christus und die israelitische Theokratie.

Jesus hat an die in Israel lebendigen Hoffnungen auf ein zukünftiges, offenbares Reich der Vollendung angeknüpft und sie bestätigt. Aber er hat sie zugleich gereinigt, gestärkt, innerlich umgewandelt und ihrer äußerlichen partikularen, nationalen und zeremonialen Schranken entkleidet. Und indem er seine auserwählten Jünger durch seine Gegenwart und seine Thaten, durch seine dauernde Gemeinschaft ebenso wie durch seine offenkundige Belehrung allmählich zu der Erkenntnis erzog, daß er der Messias sei, hat er sie — hierin über Johannes den Täufer weit sich erhebend — zugleich an die unsichtbare, aber thatsächliche Verwirklichung des werdenden Gottesreiches in der Zeitlichkeit hienieden glauben gelehrt (vgl. z. B. Lk. 17, 21. Mt. 16, 28. Lk. 19, 9 ff.). Dieser Glaube ist später besonders von Paulus und Johannes mit Entschiedenheit ausgesprochen und ausgestaltet worden, und zwar in dem Sinne, daß für die wahrhaft Jesusgläubigen die wesentlichen Güter und Merkmale des Gottesreiches schon hienieden gegenwärtig seien, wenn sie auch noch ihrer vollen Offenbarung und allseitigen Vollendung harren. Die Gewißheit dieses Glaubens ruht allein auf der geschichtlichen Person Jesu Christi und der dauernden Wirksamkeit seines Geistes.

Anm. 1. Eine aus dem Judentum hervorgegangene und in der jüdischen apokalyptischen Litteratur vorbereitete Anschauung ist der Chiliasmus oder die Lehre vom tausendjährigen Reich, d. h. die Erwartung, daß Jesus dereinst bei seiner Wiederkehr zunächst hier auf Erden ein Herrlichkeitsreich aufrichten, darin seine treuen Gläubigen sammeln und 1000 Jahre hindurch beseligen werde, ehe die allgemeine Auferstehung, das Endgericht, die Schöpfung der neuen Welt und die endgültige Vollendung stattfinde. Diese Anschauung findet sich innerhalb des N. T.s allein in der Offenbarung Johannis (20, 2—6). Sie ist in den ersten Jahrhunderten der Christenheit ziemlich verbreitet gewesen und im Laufe der

Kirchengeschichte hie und da in der verschiedensten Weise und in Verbindung mit den mannigfachsten andern Gedanken mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit, Phantasie und Wirkungskraft wieder erneuert, z. B. von den Montanisten im 2. Jahrhundert, von mehreren mittelalterlichen Sekten, von den Wiedertäufern der Reformationszeit, von manchen pietistischen und schwarmgeistigen Richtungen des 17. und 18. Jahrhunderts, endlich auch von den Irvingianern (der „apostolisch-katholischen Kirche") in unserm Jahrhundert. In den Worten Jesu findet der Chiliasmus keinerlei Rückhalt. Die Kirchengeschichte ist über diese halbjüdisch-sektenhafte, halb sinnlich-materialistische Vorstellung hinweggegangen, um so mehr, da der Chiliasmus in der Regel wenig christliche Voraussetzungen und bedenkliche sittliche Folgen hatte. Mit Recht hat auch das reformatorische Grundbekenntnis, die Augsburgische Konfession (Art. 17, § 5) — im deutlichen Gegensatz zur Offenbarung Johannis — den Chiliasmus als „iudaica opinio" abgelehnt.

§ 18. Das Gottesreich in der Vollendung: I. seine Güter und seine Besitztümer. (Die ewige Seligkeit.)

1. Die heilige Schrift giebt von dem Wesen des zukünftigen, vollkommenen Gottesreiches und seiner Güter keine Definition. Mit zahlreichen Bildern, Vorstellungen, Merkmalen und Andeutungen weckt sie die Sehnsucht nach dem vollkommenen Himmelreich (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), das überweltlich und über alle Bedingungen des natürlichen Seins erhaben ist (vgl. Mt. 22, 30. Lk. 20, 35 f. 1. Kor. 13, 8—12. 15, 35—37. 2. Kor. 5, 1—9), die Vernichtung oder Erneuerung der ganzen Welt voraussetzt (Röm. 8, 18—23. 2. Pet. 3, 3. Offenb. 21, 1) und hienieden nicht völlig begriffen und geschildert werden kann (1. Kor. 2, 9. 2. Kor. 5, 7. 1. Joh. 3, 2).

2. Grundlegend ist aber überall der dreifache Gedanke, daß das ewige Leben

a) die völlige, selige Gemeinschaft mit Gott und Christus und die Anteilnahme an ihrem göttlichen Leben und Heil ist (vgl. Mk. 14, 25. Lk. 20, 38. 21, 36. 22, 16 ff. 30. Joh. 5, 40. 6, 35. 8, 12. 10, 28 ff. 14, 2 ff. 17, 3 ff. Apgsch. 7, 55. Röm. 8, 38 f. 1. Kor. 1, 9. 3, 23. 15, 28. Eph. 4, 13. Phil. 3, 20. Kol. 3, 3 ff. 1. Th. 4, 17. 2. Ti. 2, 10—13. 1. Petr. 5, 1. 1. Joh. 3, 2. Ebr. 12, 22 f. Offenb. 3, 20. 7, 15. 21, 1 ff.)

b) die völlige, selige Gemeinschaft der Gotteskinder untereinander bietet (vgl. Mt. 8, 11. 1. Kor. 13, 8 ff. 2. Kor. 1, 14. 4, 14. 1. Th. 2, 19. Ebr. 12, 22 ff. u. s. w.);

c) die völlige, endgültige Beseitigung alles Bösen (Sünde, Versuchung und Schuld) und aller Übel bringen wird (vgl. Lk. 4, 18. 6, 21 ff. 20, 36. 2. Kor. 4, 1 ff. 1. Petr. 1. Offenb. 7, 16. 21.). Das im N. T. sehr häufige Wort *σωτηρία, σώζεσθαι* bezieht sich wohl zunächst auf die Er-

rettung von dem göttlichen Strafgericht, wird aber meist auch auf die Rettung von Schuld, Sünde, Tod und Übel mehr oder minder deutlich bezogen.

3. Daneben dient die ganze Mannigfaltigkeit der irdischen Lebensverhältnisse dazu, den überschwänglichen und unbegreiflichen Reichtum des zukünftigen Lebens ahnen zu lassen. Christus und die neutestamentlichen Schriftsteller schildern dasselbe teilweise in unmittelbarem Anschluß an alttestamentliche Worte und Anschauungen unter den verschiedenartigsten Bildern und Gleichnissen und mit den verschiedensten Merkmalen.

Anm. 1. Solche Merkmale und Bilder sind: Erkenntnis Gottes und Christi Mt. 11, 27. Joh. 17, 3. 1. Kor. 13, 12; selige Ruhe Mt. 11, 27 f. Ebr. 4, 9. 14, 13; ehrenvolle Arbeit Mt. 24, 47. 25, 21. Lk. 12, 44. 19, 15 ff.; engelgleiches Leben Lk. 20, 36; Genährt- und Getränktwerden mit ewigen Gütern Mt. 5, 6. Joh. 4, 10. 14. 6, 32. 50 ff. Offenb. 7, 17. 21, 6; Festmahl Mt. 22. Mk. 14, 25. Lk. 14, 25. 29. 22, 16 ff. 30. Offenb. 3, 20. 19, 7; Hochzeit Mt. 22, 25. Joh. 3, 29. Offenb. 19, 7. 21, 2; Sieg und Triumph Mt. 12, 20; Lohn Mt. 5, 12. 20, 1 ff. Lk. 14, 14. 1. Kor. 3, 8. 2. Kor. 5, 10; Ernte Mt. 3, 12. 13, 20. 2. Kor. 9, 6. Gal. 5, 8. 9. Jak. 5, 7 f.; offenbare Herrlichkeit oder Teilnahme an der göttlichen δόξα Mt. 13, 43. Lk. 21, 27. Joh. 17. Röm. 2, 7. 10. 5, 2. 8, 17. 1. Kor. 15, 42 f. 2. Kor. 3, 11. 4, 17. Kol. 3, 3. 1. Petr. 5, 1. 10; Anschaun Gottes Mt. 5, 8. Offenb. 22, 4; Dienst vor Gott Offenb. 7, 13. 22, 3 f.; völlige Gotteskindschaft Mt. 5, 9 und oft; Erbschaft Mt. 19, 29. Lk. 18, 18. Apgsch. 20, 32. 26, 18. Röm. 8, 17. Gal. 3, 29. 4, 7. 1. Petr. 1, 4. 3, 8. Ti. 3, 8. Offenb. 21, 7; die Fülle aller Gaben Röm. 8, 32; Leben in der Gemeinschaft der Erzväter, Propheten und Frommen Mt. 8, 11. Lk. 13, 28. 16, 22. Ebr. 12, 22; Erquickung Apgsch. 3, 20; Frieden Röm. 2, 10. 5, 1. 14, 17; Reinheit und Unschuld Offenb. 6, 11. 7, 13 ff.; Licht Lk. 16, 8. Joh. 8, 12. Röm. 13, 11 ff. 1. Petr. 2, 9. Offenb. 21, 23 ff.; Trost Mt. 5, 4; Gerechtigkeit Mt. 5, 6. 6, 33. Röm. 5, 18 ff. 14, 17. Gal. 5, 5; Reichtum Mt. 6, 20; Freiheit Joh. 8, 32. 36. Röm. 8, 21. 30; Freude Röm. 14, 17. 1. Petr. 1, 8. 4, 13. Jud. 24; Liebe 1. Kor. 13, 8 ff.; verklärte Leiblichkeit Phil. 2, 21; erreichtes Ziel Phil. 3, 14; Ehrenkrone und Siegeskranz 1. Kor. 9, 24 ff. 2. Ti. 4, 8. 1. Petr. 5, 4. Jak. 1, 12. Offenb. 2, 10; Lob aus Gottes Munde 1. Kor. 4, 5; göttliche Natur 2. Petr. 1, 4; Pfeiler im Tempel Gottes Offenb. 3, 12, vgl. 1. Petr. 2, 5 ff.; Morgenstern 2. Petr. 1, 19; ewiges Haus 2. Kor. 5, 1; himmliches Vaterland Phil. 3, 21; 1. Petr. 2, 11. Ebr. 11, 14. 13, 14. Offenb. 3, 12; himmlisches Jerusalem Gal. 4, 26. Ebr. 11, 16. Offenb. 21; Herrschaft Mt. 19, 28. Lk. 22, 30. 1. Kor. 3, 21 ff. 2. Ti. 2, 12. Offenb. 1, 6. 2, 26 f. 5, 10. 22, 5. 1. Petr. 2, 9; Richteramt über Welt und Engel 1. Kor. 6, 3. — Besonders mannigfach und farbenreich sind die Bilder in der Offenbarung Johannes.

4. Die zahlreichen verschiedenartigen Bilder lassen sich nicht auf eine logische Einheit zurückführen. Vielmehr ist ersichtlich, daß der Gedanke des zukünftigen Reiches Gottes frei von aller Eintönigkeit und allem Schematismus zu halten ist. Es giebt kein wirkliches Gut im irdischen Leben, welches nicht ein Bild und Hinweis werden könnte auf ein vollkommenes Gut des zukünftigen Gottesreiches, keine Aufgabe, die nicht dort ihr Gegenbild, kein Bedürfnis, das nicht dort seine Befriedigung fände. Danach wird sich die Vorstellung und die Predigt vom zukünftigen Gottesreiche zu richten haben.

Anm. 2. Die besonders seit dem Mittelalter sich hervordrängende, einseitige und monotone Vorstellung von der himmlischen Musik und den Lobgesängen der Engel und der vollendeten Gerechten findet sich innerhalb des Neuen Testaments nur in der Offenbarung Johannes.

Anm. 3. Wenn das Reich Gottes als „Himmelreich", Gott selbst als „Vater im Himmel" bezeichnet, der „Himmel" als Ort der Seligkeit und Vollendung gedacht und der Blick beim Gebet vielfach gen Himmel gerichtet wird, so hängt das zum Teil mit der unwissenschaftlichen, aber kindlichen und anschaulichen, antiken Weltauffassung zusammen, ist aber zum Teil auch im natürlichen Wesen des Menschen begründet. Das Gefühl für Licht, Luft, Größe und Höhe weist den aufrecht wandelnden Menschen unwillkürlich bei dem Gedanken an das „höchste" Wesen aufwärts. Indes ist diese ganze räumliche Anschauung nach dem, was oben über das Wesen und den Inhalt des „ewigen Lebens" oder des Reiches der Vollendung, d. h. eben des „Himmels" im religiösen Sinn, gesagt ist, in der christlichen Religion nicht äußerlich und buchstäblich zu fassen. Der christliche, religiöse Gedanke des „Himmels" ist ganz andersartig als die moderne, naturwissenschaftliche Erkenntnis des natürlichen Himmels und steht mit der letzteren weder in Widerspruch noch in Zusammenhang. Alle Spekulationen, welche die Ergebnisse der modernen, astronomischen Wissenschaft mit einzelnen Worten oder „Lehren" der heiligen Schrift zu der vermeintlichen Einheit einer „Weltanschauung" verschmelzen und mit Hilfe der modernen Naturwissenschaft über den Wohnsitz Gottes und der abgeschiedenen Seelen, über die religiösen Entwicklungen des Weltalls, seiner einzelnen Teile und seiner vielleicht existierenden Bewohner und dgl., oder mit Hilfe der Bibel über astronomische Probleme Auskunft geben wollen, sind von vornherein verfehlt. Die astronomische und physikalische Wissenschaft hat die Erforschung des natürlichen Himmels frei und unbehindert nach ihren Gesetzen, Methoden und Mitteln vorzunehmen. Gerade der geistige, rein sittlich-religiöse Charakter des Christentums hat hier der Wissenschaft den weitesten Spielraum und die größte Freiheit beschafft. Der „Himmel" im Sinn der christlichen Frömmigkeit aber ist überall dort, wo Gott ist, und wo die unter 2, a—c angegebenen Merkmale sich finden.

§ 19. Das Gottesreich in der Vollendung: II. seine Verfassung.

Von der Verfassung und Ordnung des zukünftigen Reiches der Vollendung kann eine völlig entsprechende Vorstellung und ausführliche Beschreibung hienieden nicht dargeboten werden, da die Verhältnisse der neuen, vollendeten Welt uns unbekannt und unvorstellbar sind. Auch hat Jesus es vermieden, zusammenhängende Aufklärung darüber zu geben. Er hat vielmehr nur gewisse Hauptpunkte betont, welche dann auch im N. T. immer wieder vertreten werden. Solche wesentliche Merkmale sind;

1. Gott selbst — und mit ihm oder für ihn Christus — führt in offenbarer Herrlichkeit die Herrschaft. Mt. 26, 64. Joh. 5. 6. 10. 14. 1. Kor. 15, 24—28. Röm. 14, 8 ff. Kol. 3, 1—4. Eph. 1, 12—21. Offenb. 19, 6. 21, 3—7. 23. 22, 5.

2. Alle andern persönlichen Geister dienen ihnen als neue Krea-

turen, als vollendete Gotteskinder, in der Kraft ewigen, göttlichen Lebens, „in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“ (Luther. 2. Art.) Mt. 5, 4. 6. 9. 48. 6, 10. Joh. 17, 24. Gal. 5, 5 f. Röm. 2, 7. 10. 14, 17. Offenb. 7, 14—17. 19, 8. 22, 1—5. 1. Joh. 3, 2. 2. Petr. 3, 13.

3. Jene Herrschaft und dieser Dienst vollziehen sich in dem alle durchdringenden, göttlichen Geiste und in der vollkommenen, göttlichen Liebe, völlig frei und ohne Gesetz und Zwang, nach dem Vorbild des vollkommenen Gottes und Jesu Christi. Mt. 5, 48. 1. Kor. 13, 8—13. 2. Kor. 3, 17. 18. Röm. 8, 21. 38 f. Eph. 1, 17—23. Ebr. 8, 10. Offenb. 22, 1. 1. Joh. 4, 16. So eröffnet der Apostel Paulus den Gläubigen den Ausblick auf die Ewigkeit, wo „Gott sein wird alles in allem“. 1. Kor. 15, 28.

4. In den Worten Jesu werden auch für das Reich der Vollendung gewisse persönliche Unterschiede und Stufen angedeutet (Mt. 19, 27—30. 20, 23). Diese sind aber durchweg innerlich motiviert, nach dem geistigen, sittlich-religiösen Gehalt der Personen, so daß hierin diese ewige Ordnung sich grundlegend von der Verfassung aller irdischen Reiche und Gemeinschaften unterscheidet. Denn jene Stufen haben ihren Grund, ihr Recht und ihren Maßstab allein in dem tiefsten Wesensmerkmal der göttlichen Reichsordnung, in dem Maße der dienenden, duldenden, vergebenden, erlösenden, selbstverleugnenden Liebe. Mt. 5, 7. 9. Mk. 10, 42—45. Denn nicht bloß die individuelle Fehllosigkeit und Gesetzmäßigkeit, sondern die liebevolle, auch für andre (Irrende und Fehlende) eintretende Gerechtigkeit ist das „Gesetz Christi“ und die Grundlage seines Reiches. Gal. 6, 2. 2. Kor. 5, 21. Lk. 10, 27—37. Mt. 18, 23—35. 1. Petr. 2, 21—25.

§ 20. Das Gottesreich in der Vollendung: III. sein Volk.

1. Das unzählige Volk des ewigen, vollkommenen Gottesreiches (Offenb. 5, 11. 7, 9 ff.; die „Heiligen“ 1. Th. 3, 13. 2. Th. 1, 10; Kol. 1, 13; die „vollendeten Gerechten“ Ebr. 12, 23; die „Auserwählten“ Mt. 24, 31. Offenb. 17, 14; die „Treuen“ Offenb. 17, 14) beschränkt sich nicht auf die Glieder einer bestimmten Nation, auch nicht auf das Volk Israel (Mt. 8, 11 f. 12, 41 ff. Offenb. 21, 24), welchem nur bezüglich der zeitlich geschichtlichen Anerbietung des Heils, aber nicht bezüglich der thatsächlichen Zugehörigkeit ein Vorrang gebührt (Röm. 1, 16. 9—11), sondern wird aus der ganzen Menschheit gesammelt und ist erhaben über allen irdischen, natürlichen Unterschieden, z. B. der Abstammung, des Geschlechts, des Standes, Berufs, Alters, der Lebensschicksale u. s. w. Offenb. 7, 9.

Denn das in Jesu Christo begründete und verheißene Gottesreich ist ein universales und übernatürliches. Jesus hat den Heilswillen und Heilsplan Gottes und damit das Heilsanerbieten als universal betrachtet. Mt. 18, 14.

2. Die Zugehörigkeit zu diesem Volke, welche endgültig und offenbar erst in der Vollendung sich entscheiden wird (Mt. 13, 30), ist vielmehr lediglich von sittlich-religiösen Bedingungen abhängig. Jesus verheißt sie denen, die den Willen Gottes thun (Mt. 7, 21. Joh. 5, 28 f. u. s. w.), an Jesum als den Messias glauben (Joh. 6, 40. 11, 25 f.), sein Wort bewahren (Joh. 6. 8. 13—17) und in der Kraft dienender Liebe an ihren Mitmenschen handeln, einerlei, ob sie sich des christlichen Charakters und der entscheidenden Bedeutung ihres Handelns bewußt sind oder nicht (Mt. 25, 31 ff.). Auch denen, die „Gott lieben" (1. Kor. 1, 9), „auf Jesum warten" (Ebr. 9, 28, vgl. 2. Tim. 4, 8) ihm und seinem Worte „bis in den Tod treu" sind (Offenb. 2, 10. 3, 8), um seinetwillen Trübsal erlitten und Vergebung empfangen haben (Offenb. 7, 9 ff. 12, 11. 20, 4. 22, 14), in seiner Kraft „überwinden" (Offenb. 21, 7), „in Christo gestorben" sind (1. Th. 4, 14. 16. 1. Kor. 15, 18. Offenb. 14, 13), wird im N. T. das Reich zugesprochen. Ausdrücklich ausgeschlossen werden dagegen diejenigen, die, wiewohl bewußte Glieder der Gemeinde Jesu, doch auf Erden fortfahren, Götzen zu dienen oder sittlich unrein zu leben (1. Kor. 6, 9. 10. Kol. 3, 5. 6. Eph. 5, 5. Offenb. 21, 8. 22, 15). In einem allgemeinen Endgericht wird Gott selbst oder Jesus diese Scheidung vollziehen und diejenigen, welche endgültig dem Heil widerstreben, aus seinem Reiche ausscheiden. Mt. 13. 25. Joh. 5. 2. Th. 1. Röm. 2. 14. 1. Kor. 5. Gal. 5. Eph. 5. Phil. 3. Kol. 3. Offenb. 20. Apgsch. 17. Jak. 2. 5. 1. Petr. 4. 2. Petr. 3. u. s. w.

3. Über den Zeitpunkt der Aufrichtung des vollkommenen Reiches hat Jesus selbst sein Nichtwissen bekannt (Mk. 13, 22. Apgsch. 1, 7), aber ein plötzliches, unerwartetes Eintreffen vorausgesagt. (Mt. 24. 25; vgl. 1. Th. 4). Auch mit der Andeutung, daß das Evangelium erst allen Völkern verkündigt werden müsse (Mt. 24, 14), hat er weder die Menschen in Sicherheit wiegen noch eine Berechnung veranlassen wollen. Unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit und vielleicht auf Grund einzelner, von ihnen nicht recht verstandener Worte Jesu (vgl. z. B. Mk. 9, 1. Mt. 10, 23) haben nun die Apostel und die ältesten Christen die Wiederkunft Jesu und die Aufrichtung seines Reiches als sehr nahe bevorstehend betrachtet und ursprünglich wohl alle gehofft, nicht durch den Tod, sondern durch eine wunderbare Veränderung und Überkleidung in das Reich der Vollendung einzugehen (vgl. z. B. 1. Th. 4, 13 ff. 1. Kor. 15, 51. 2. Kor. 5, 1 ff.). Hierin sowie in den einzelnen dramatischen Ausmalungen der Endzeit sind sie von zeitgeschichtlichen, teilweise aus der jüdischen

Apokalyptik übernommenen Vorstellungen abhängig gewesen. Als die Wiederkunft des Herrn sich verzögerte und der Tod an den christlichen Gemeindegliedern nicht vorüberging, haben sie die schon im Judentum lebendig gewordene und von Jesus (Mt. 22, 32) vertretene Überzeugung von der Auferstehung der Toten auf die Christusgläubigen insonderheit angewandt und mit der Auferstehung Jesu Christi begründet. 1. Th. 4, 14. 1. Kor. 15, 1—28. 2. Kor. 4, 14. Durch die zur christlichen Glaubensüberzeugung gewordene Auferstehungslehre ist ausdrücklich ausgesprochen, daß selbst der zeitliche Tod für die Teilnahme am vollendeten Gottesreiche kein Hindernis ist. Vielmehr wird aus den grundlegenden christlichen Glaubensthatsachen, dem Tode und der Auferstehung Christi, die Gewißheit abgeleitet, daß Jesus über Tote und Lebendige Herr sei. 1. Kor. 15. Röm. 14, 7—9.

4. Der sichere Weg, an dem zukünftigen offenbaren Herrlichkeitsreiche Jesu teilzunehmen, ist der, daß man ein treues Glied seines gegenwärtigen, unsichtbaren Reiches (s. §§ 23 ff.) ist.

5. Nicht die nackte, philosophische Hypothese von der naturnotwendigen „Unsterblichkeit der Seele“, sondern die vertrauensvolle Hoffnung einer Auferweckung des Leibes für die Seele ist christliche Anschauung. Jene philosophische Annahme, durch allgemeine Vernunftgründe keineswegs sicher gestellt, fordert in unsrer Vorstellung doch selbst wieder ein Organ, d. h. einen Leib für die fortexistierende Seele, und sei es auch nur in Gestalt eines mathematischen Punktes. Weiter ist es fraglich, ob ein endloses Fortexistieren einer Seele ohne die Gewißheit über Art und Inhalt dieser Existenz überhaupt als Gut zu betrachten ist, und endlich ist jene ganze Vorstellung gleichgültig gegenüber den Bedingungen des wirklichen persönlichen Lebens und der Gemeinschaft. So gewiß wir persönliches Leben und persönliche Gemeinschaft in jeder Hinsicht nur kennen und uns vorstellen können, indem wir in einem Organismus (d. h. „Leib“, σῶμα) die Schranken wie die Möglichkeit persönlichen Wirkens gegeben und zugleich die Identität wie die Veränderlichkeit der einzelnen Personen dargestellt sehen, so gewiß bedarf die christliche Hoffnung, falls sie anders an dem vollen Inbegriff des christlichen Heiles und des vollendeten Gottesreiches festhalten will, auch der lebendigen und anschaulichen Vorstellung von der Auferstehung der Toten. Damit ist jedoch keineswegs eine Materialisierung der christlichen Hoffnung angebahnt. Nicht Fleisch und Blut, sondern der Leib wird auferstehen (1. Kor. 15, 50; vgl. Luther im Großen Katechismus zu den Worten „Auferstehung des Fleisches“), und zwar den uns unbekannten Verhältnissen des neuen Lebens im Gottesreich entsprechend. Darin ist zugleich begründet, daß man diese christliche Hoffnung mit Gründen der natürlichen, menschlichen Vernunft weder beweisen noch widerlegen, und daß man ihren Inhalt auch nicht natur-

wissenschaftlich zergliedern und beschreiben kann. Alle einzelnen Spekulationen und Behauptungen über die „verklärte Leiblichkeit“ sind somit zu verwerfen. 1. Kor. 15, 35—57. 1. Joh. 3, 2.

Anm. 1. Die Lehre von der „Apokatastasis“ („Wiederbringung aller Dinge“), nach welcher am Ende aller Entwicklung eine Bekehrung aller bösen Menschen und Engel, ja selbst des Teufels stattfindet, kann mit allgemeinen logischen und religiösen Erörterungen ebensowohl bestritten wie verteidigt werden. (Dafür ist z. B. die Absolutheit Gottes, die Einheit der schöpferischen Macht und erlösenden Gnade in ihm, die formale Vollkommenheit des göttlichen Heils und Heilsplanes, die tröstliche Kraft jener Aussicht angeführt; — dagegen die Heiligkeit Gottes, die Schwere der Sünde, die Bedeutung der geschichtlichen Erlösung in Christo, die freie, verantwortliche Entscheidung der Menschen, die gefährlichen, den sittlichen Leichtsinn und Gleichgültigkeit herausfordernden Folgerungen jener Lehre.) In der heiligen Schrift findet sich wohl das Wort ἀποκατάστασις, aber nirgends der später mit diesem Worte verbundene Gedanke. Am allerwenigsten hat Jesus eine derartige Aussicht eröffnet. So oft er vom Ende der Dinge spricht, redet er von einem entscheidenden Endgericht, aus dem nur die „Gerechten“ hervorgehen zum ewigen Leben, während die andern ihrer Strafe anheimfallen. Diese Verkündigung finden wir auch durchweg bei den neutestamentlichen Schriftstellern, — hie und da noch ergänzt durch den Gedanken, daß auch die Gläubigen im Gericht eine Läuterung erfahren 1. Kor. 3, 10—15. Übrigens hat der Herr mit seinen, fast nur in Gleichnisform gehaltenen, sog. eschatologischen Reden (vgl. besonders Mt. 24. 25) weder eine theoretisch-wissenschaftliche Auskunft geben wollen für eine systematische Erkenntnis des Weltalls und seiner Geschichte, noch uns zu Spekulationen, Grübeleien und Behauptungen reizen über Dinge, die ihrer Natur nach unserer Einsicht verschlossen sind. Durch seine Predigt vom Gericht hat er vielmehr die Entscheidung und den Ernst, die Wachsamkeit und Treue der Menschen hervorrufen und stärken wollen und die Gegenwart unter die Beleuchtung der Ewigkeit gestellt. Eine übernatürliche, wunderbare Belehrung der Menschen über die Verhältnisse der Ewigkeit hat er geradezu abgelehnt und die Menschen auf die ihnen gegebenen, gottgesandten Autoritäten hingewiesen. Lk. 16, 28—31. — Sicher ist, daß, wer hienieden wirklich bis an sein Ende dem Gottesreiche angehört, auch am Reiche der Vollendung gewißlich teilnimmt. Daß alle Menschen ausnahmslos schließlich durch Gottes Gnade angenommen werden, darf Gegenstand unsers Gebets und unsrer Hoffnung sein; aber eine christliche Lehre ist es nicht, und die Gewißheit des Heils hängt nicht davon ab. Über die ewigen Höllenstrafen s. § 22, Anm. 12.

Anm. 2. Ebensowenig ist die (besonders von Augustin und Calvin) entwickelte Lehre von einer doppelten göttlichen „Gnadenwahl“ (Prädestination, Vorherbestimmung) der einen Menschen zum Guten und zum ewigen Leben, der andern zum Bösen und zur ewigen Verdammnis eine christliche Lehre. Auch für diese Anschauung lassen sich allgemeine, logische Argumente ebensowohl anführen wie dagegen. (Die Alleinwirksamkeit und Allwissenheit Gottes, die Rätsel der Weltgeschichte und des Menschenlebens; — dagegen der so entstehende Gottesgedanke und Dualismus, die gefährlichen sittlichen Konsequenzen u. s. w.) Bei der Behandlung eines, für ihn wesentlichen geschichtlichen Problems (Röm. 9—11) ist der Apostel Paulus, in Anlehnung an einzelne alttestamentliche Geschichten nicht vor Äußerungen zurückgeschreckt, die zu der Vorstellung von einer doppelten, unabänderlichen Gnadenwahl führen (Röm. 9, 13ff. 11, 7ff.) Trotzdem ist diese Lehre keine christliche, weil Jesus nicht nur überhaupt über diese Frage geschwiegen, sondern auch durch

sein ganzes Auftreten eine derartige Vorstellung vom göttlichen Heilswillen ausdrücklich ausgeschlossen hat. Dagegen ist das andere, von den neutestamentlichen Schriftstellern häufig ausgesprochene Bewußtsein, daß die Gemeinde Jesu Christi und ihre wahren Glieder schon von Ewigkeit her von Gott erwählt und geliebt seien, ein bedeutsamer und echt christlicher Zug, der den Eindruck der in Christo erfahrenen Liebe Gottes in seiner ganzen Kraft wiederspiegelt. 1. Thess. 1, 4. Eph. 1. vgl. Mt. 25, 34.

Anm. 3. Noch weniger Wert und Recht haben alle Lehren über den Zustand, in welchem sich die einzelnen Seelen nach dem Tode befinden, mag man nun einen Seelenschlaf, einen bewußten Zwischenzustand, eine Weiterentwicklung der Seelen oder eine sofortige Entscheidung lehren. Jesus hat darüber keine Aufklärung geben wollen, und aus den Worten und Bildern der heiligen Schrift kann man die verschiedensten Anschauungen mit gleichem Rechte ableiten, vgl. Lk. 16, 19 ff. 23, 43. Phil. 1, 23. Ebr. 9, 27. 1. Thess. 4, 15—17. 1. Kor. 15, 22. Offenb. 6, 10 f. Die von Augustin angebahnte, von Gregor I. in die römische Kirche eingeführte Lehre vom „Fegefeuer" (purgatorium), d. h. von einem die nicht verdammten, aber auch noch nicht gleich zur Seligkeit würdigen Seelen reinigenden Straf- und Läuterungsprozeß nach dem Tode, ist, an der christlichen Offenbarung gemessen, hinfällig. Sie hat an keiner Stelle des N. T.s, an keinem Worte Jesu einen Rückhalt.

Anm. 4. Es ist hier wie sonst beachtenswert, daß die Aussagen der heiligen Schrift, im Interesse der natürlichen Wißbegierde oder eines philosophischen Weltsystems verwertet, zu den verschiedenartigsten und oft einander ganz entgegengesetzten Folgerungen führen und den Blick von der Hauptsache, der Person, dem Willen und dem Werke Jesu und dem rechten Verständnis des Evangeliums ablenken.

Kapitel VI.

Die Welt in ihrem Gegensatze zum Reiche der Vollendung.

§ 21. Die Welt in ihrem natürlichen Gegensatze zum Gottesreich der Vollendung. (Das Übel.)

1. Sofern die natürliche Empfindung und Beurteilung noch nicht durch religiöse, insonderheit christliche Gedanken, Überzeugungen und Erfahrungen beeinflußt ist, wird die gegenwärtige Welt keineswegs als die Verwirklichung oder auch nur als Vorstufe, sondern vielleicht als Hindernis oder als Gegensatz zu dem (§§ 18—20) beschriebenen Gottesreiche der Vollendung anerkannt werden. Selbst wenn der Blick sich lediglich auf den natürlichen Bestand, die natürliche Ordnung und das natürliche Geschehen innerhalb der Welt richtet, tritt der Unterschied von jenem vollkommenen Reiche klar hervor. Weit entfernt nämlich, nur Güter oder gar das höchste Gut darzubieten, enthält die Welt neben den vorhandenen

natürlichen Ordnungen und Gütern fast überall Mißverhältnisse und Übel, welche jenen an Bedeutung oft mindestens gleichkommen, zuweilen sie weit überwiegen. So tritt jedem Gut sein Gegenteil gegenüber, und es ist durchaus zweifelhaft, ob man diese Welt wirklich als die beste aller möglichen Welten, ja, überhaupt als eine zweckmäßig eingerichtete Welt bezeichnen darf. (Dualismus, Pessimismus.)

Anm. 1. Unter „Übel" versteht man jeden erkannten oder empfundenen Mangel eines Gutes. — In dieser Definition erkennt man den subjektiven Charakter des Begriffs „Übel". Ein Mangel an Gütern, der weder erkannt noch empfunden wird, ist kein Übel. Auch ist die Anwendung des Begriffs bei den verschiedenen Menschen eine sehr verschiedene. So ist es möglich, daß die einen Menschen für ein Übel dasselbe halten, was die andern nicht als Übel, vielmehr vielleicht sogar als Gut betrachten (z. B. die Arbeit).

2. Als besonders schwerwiegend kommen hier folgende Punkte in Betracht:

a) Das allgemeine Urteil der natürlichen Menschheit sieht nicht das Geistige, sondern nur das sinnlich Wahrnehmbare als das Wirkliche, Gewiße und Wertvolle an. — Die in der Welt vorhandenen und erkannten Güter sind unvollkommen und vergänglich; und gerade je vollkommener sie sind, um so leichter bringen sie Gefahren und Übel mit sich. — Das Streben nach einem Gute erfüllt mit Unruhe, sein Besitz mit Gleichgültigkeit. Je mehr man ferner nach dem Guten oder nach Gütern trachtet, um so deutlicher und stärker erkennt und empfindet man das Übel. — Gerade die Guten scheinen oft von Übeln ganz besonders heimgesucht zu werden.

b) Die volle Gemeinschaft mit Gott und die Anteilnahme an seinem göttlichen Leben und Heil tritt keineswegs dem natürlichen Menschen ohne weiteres ins Bewußtsein; vielmehr wird der Kampf ums Dasein ihm oft die entgegengesetzte Überzeugung einflößen. Denn der einzelne Mensch steht innerhalb einer Naturordnung und eines Naturgeschehens, welche seinen unmittelbar empfundenen Anspruch auf Freiheit, Herrschaft und volle Selbstentfaltung und Selbstthätigkeit entweder überhaupt verneinen oder doch einschränken. In dieser Ordnung scheint über dem Einzelnen nicht ein Gott der Liebe und Weisheit, sondern eine blinde, gewaltthätige Macht, sei es nach Willkür und Zufall, sei es nach einer schrecklichen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit zu walten, so daß der Mensch keineswegs als der freie Herr, sondern als ein winziger, vergänglicher Teil der ungeheuren Weltmaschine dasteht, welche entweder immer Neues, aber deshalb auch Ungewisses und Unberechenbares, oder immer dasselbe und deshalb nur Eitles und Vergängliches wirkt. So ist es denn zweifelhaft, ob er sich im Grunde von der Natur durch etwas andres unterscheidet als nur durch das entsetzliche *Bewußtsein* von seinem Geschick.

c) Ebensowenig ist die völlige Gemeinschaft aller Menschen Thatsache. Selbst da, wo starke und innerlich reiche menschliche Gemeinschaften vorhanden sind, sind dieselben an den Wechsel und die Unbeständigkeit des natürlichen Seins und der natürlichen Interessen gebunden und wirken oft nicht minder trennend wie vereinend. Da nun innerhalb der Welt und Weltgeschichte fast überall und stets die natürlichen Unterschiede unter den Menschen ausschlaggebend sind, so wird ferner Vereinsamung, Zersplitterung, Zwiespalt, Streit, Neid, Hochmut und die ganze übrige Fülle der gesellschaftlichen Übel geweckt. Endlich aber wird durch die natürlichen Gemeinschaften oft die Freiheit des Individuums stark beschränkt, — oft mit, oft aber auch ohne Vermehrung seiner Kraft.

d) Auch in der Eigenart und selbst in den Vorzügen seines Wesens hat der Mensch überall die Mitgift des Übels erhalten: sein Denken ist dem Irrtum, sein Fühlen dem Schmerz, sein Wollen der Ohnmacht, sein Leib der Vergänglichkeit, sein Leben dem Tode, sein Geist der Ungewißheit ausgesetzt oder verfallen.

§ 22. Die Welt in ihrem sittlichen Gegensatze zum vollendeten Gottesreiche. (Sünde, Schuld, Versuchung.)

1. Der Ausdruck „die Welt" (*κόσμος*), die Zusammenfassung alles natürlichen, vergänglichen, beschränkten Seins, schließt im frommen (besonders im biblischen) Sprachgebrauch meist den Nebengedanken der Sündigkeit, d. h. des sittlichen Gegensatzes und Widerspruchs ein, welcher mehr oder minder bewußt dem Wollen, Fühlen und Denken der natürlichen Menschheit Gott und seinem Reiche gegenüber innewohnt. (So z. B. Joh. 7, 7. 15, 18. 16, 33. 1. Kor. 6, 2. 11, 32. 2. Kor. 7, 10. Jak. 1, 27. 4, 4. 2, 15—17. 1. Petr. 5, 9. 2. Petr. 1, 4. 2, 20. 1. Joh. 3, 1. 4, 5. 5, 19.; vgl. die Bezeichnung *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* für den Teufel Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11). Verglichen mit dem Gottesreiche der Vollendung läßt nämlich die Welt und die natürliche Menschheit die rechte Gemeinschaft mit Gott, den Gehorsam gegen Gottes Willen und Herrschaft, die Annahme seines Heils und die liebevolle Gemeinschaft der Menschen untereinander vermissen. So müssen als charakteristische Merkmale der Welt neben dem Übel auch die Sünde, die Schuld und die Versuchung genannt werden.

2. Das rechte, volle Verständnis für das Wesen und die Bedeutung der Sünde, der Schuld und der Versuchung ist dem natürlichen Menschen verschlossen, auch in den vorbereitenden Offenbarungsstufen und den anderen Religionen und Weltanschauungen noch nicht gegeben und kann mit dem Denken allein nicht erfaßt und gewonnen werden. Es wird vielmehr

erst durch die praktische Erkenntnis und die empfängliche Annahme des vollkommenen Guten, d. h. des christlichen Evangeliums und seines Gottesreiches hervorgerufen. Es ist eine notwendige Aufgabe des Evangeliums, die Erkenntnis der Sünde, Schuld und Versuchung nicht etwa aufzuheben oder zu schwächen, sondern vielmehr sie zu schärfen und tief, praktisch und vollkommen zu machen, — wie denn thatsächlich in keiner andern religiösen (oder philosophischen) Weltanschauung Wesen und Bedeutung des Bösen so umfassend und gründlich gewürdigt ist wie in der christlichen (vgl. die ganze heilige Schrift). Andrerseits ist es notwendig, daß das Heil, das vollkommene Gute, in seinem Werte und seiner Wirklichkeit erst bekannt und gegeben sein muß, ehe eine vollentsprechende Erkenntnis und Würdigung der Sünde (und infolgedessen eine Sinnesänderung, *μετάνοια*, Buße) möglich ist. Nach der göttlichen Heilsgeschichte und dem maßgebenden Vorbilde Jesu wird die Sündenerkenntnis durch das Evangelium vollkommener und sicherer gewirkt als durch das Gesetz. Vgl. z. B. Mk. 1, 15. Lk. 15. Röm. 2, 4 u. s. w.

3. Die heilige Schrift enthält nicht eine in sich abgeschlossene und allein maßgebende Definition der Begriffe Sünde, Schuld, Versuchung, sondern redet in der mannigfachsten Weise von dem Wesen und den Merkmalen jener Thatsachen und Mächte. Als Sünde ist jede Art und jeder thatsächliche Ausdruck einer Gesinnung zu bezeichnen, die sich irgendwie gegen Gott, sein Reich und seinen Willen richtet, mag man dabei mehr die Verletzung der Gebote und der Ehre Gottes oder den Mangel an Furcht und Vertrauen ihm gegenüber betonen. Auch die Selbstsucht oder die Hingabe an die Welt hat man als wesentliches Merkmal der Sünde bezeichnet (vgl. hierzu § 6, Anm. 2). Jede Verlockung zur Sünde heißt Versuchung. Die Sünde, sofern sie als Verletzung einer anerkannten Pflicht aufgefaßt wird, heißt Schuld.

Anm. 1. Sünde und Schuld sind also in der Hauptsache synonyme Begriffe, nur daß der Ausdruck „Sünde“ die betreffende Handlung als eine gegen Gott gerichtete, der Ausdruck „Schuld“ sie als gegen eine anerkannte Pflicht gerichtete charakterisiert.

Anm. 2. Man unterscheidet ziemlich äußerlich zwischen Gedanken-, Wort- und Thatsünden, oder zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden. Während ein ungeübtes, zunächst an Rechtsbegriffe gewöhntes Urteil die Handlungen an einzelnen ausdrücklichen Verboten messen und deshalb fast nur die Begehungssünden beachten wird, muß eine tiefere, sittliche Anschauung die einzelnen Handlungen an dem gesamten als Ziel gedachten, positiven Guten messen und somit jede Sünde als Unterlassungssünde empfinden und überall da Sünde sehen, wo das geforderte positive Gute entweder nicht erfüllt oder überhaupt nicht angestrebt wird. — Sonst kann man bei den Sünden hinsichtlich ihrer Grade unterscheiden entweder: einzelne Sünden und den Hang, bezw. die Gewohnheit zu sündigen; oder: fahrlässige und vorsätzliche Sünden; oder: die Fehltritte des unreifen sich entwickelnden und die Fehler des in seiner Art fertigen Charakters; oder: die vorsichtige Selbstsucht, die zügellose Leidenschaft, das Laster, den Hochmut, die

Bosheit. — Endlich ist zu beachten, daß die heilige Schrift die Sünde als solche oder einzelne Sünden bald als unvergebbar und die Welt als unrettbar verloren bezeichnet (z. B. 1. Joh. 5, 16. 17. Mk. 8, 38. Mt. 8, 22. 12, 39—45. 13, 49. 16, 4), bald die Sünden als vergebbare und die Welt als Gegenstand der Erlösung hinstellt (vgl. z. B. Mk. 2, 17. Lk. 13, 2—5. 15, 7. 10. 24. 32. 18, 13), besonders auch einen Unterschied macht zwischen Sünden, die in Unwissenheit gethan und deshalb vergebbar sind (1. Petr. 1, 14. Eph. 4, 17—19. Apgsch. 3, 17. 17, 30. 1. Ti. 1, 13. 1. Kor. 2, 8. Jak. 5, 19. 20) und eigenwilligem, bewußtem, endgültigem Sündigen, das zur Verdammnis führt. Kol. 3, 5. 6. Eph. 5, 5. 6. Offenb. 21, 8 u. s. w. Vgl. die alttestamentliche Grundlage dazu: 4. Mos. 15, 27—31.

4. Jede Verletzung der gottgegebenen Ordnungen des natürlichen Menschenlebens (Unarten, Unsitten, Vergehen, Verbrechen) ist zugleich als Sünde gegen Gott und die höchste Ordnung aufzufassen. Andererseits kann aber auch durch einseitige und unberechtigte Schätzung und Pflege der untergeordneten sittlichen Zwecke und Ordnungen die höchste Ordnung verletzt, d. h. Sünde begangen werden. — Jede Sünde gegen Gott ist auch zugleich eine Schädigung des vollkommenen Reiches des Guten, also auch gegen Christus als den König dieses Gottesreichs gerichtet. Umgekehrt ist alles, was Christum und sein Werk beeinträchtigt, Sünde wider Gott.

5. Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit des ganzen natürlichen Menschengeschlechts steht erfahrungsmäßig fest und ist so sehr Voraussetzung der gesamten biblischen Bücher und ihres Inhalts, daß es eigentlich überflüssig ist, durch besondere Bibelstellen den Beweis dafür zu führen. In der kirchlichen Lehrbildung ist jene Thatsache zusammenfassend in der Lehre vom peccatum originale (von der „Erbsünde“ oder vom Reiche der Sünde) dargestellt. Damit ist die, freilich auch erst vom christlichen Standpunkte aus zu gewinnende und zu verstehende Überzeugung ausgesprochen, daß seit der ersten Sünde des ersten Menschen das ganze natürliche Menschengeschlecht, soweit nicht göttliche Gegenwirkungen erziehlicher Art und Veranstaltungen der erlösenden Gnade eintreten, thatsächlich der Sünde verfallen ist, d. h. außerhalb des Gottesreichs und seiner Ordnung und im Gegensatz zu ihm steht und handelt — ein Zustand, der für jeden Einzelnen sowohl als Verhängnis und Krankheit wie als Sünde und Schuld in Betracht kommt.

Anm. 3. Die Augsburgische Konfession Art. II sagt darüber: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia etc. — Wenn Augustins Theorie (Röm. 5, 12. Vulgata: „in quo omnes peccaverunt“) diesen Thatbestand aus der physischen Vererbung mittelst des für sündig erachteten Zeugungsaktes erklären will (vgl. den dadurch hervorgerufenen deutschen Namen „Erbsünde“), so ist dafür weder die christliche Offenbarung noch die Erfahrung geltend zu machen. Jesus selbst hat, so gewiß er die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen voraussetzt, mit keinem Worte zu einer solchen Theorie Anlaß gegeben. Auch die wenigen, so gedeuteten Stellen

neutestamentlicher Schriftsteller sind anders zu erklären; z. B. ist Röm. 5, 12—19 nicht von der Entstehungsursache und der Vererbung der Sünde, sondern nur von dem durch die Sünde hervorgerufenen allgemeinen Todesverhängnis und von der allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede. Und der fromme Beter des 51. Psalmes, welcher in ebenso ergreifender wie poetischer Darstellung (V. 7) sein ganzes Leben von vornherein als ein von der Sünde beflecktes und der göttlichen Erneuerung bedürftiges hinstellt, hat mit seinen Worten gewiß nicht eine übernatürlich offenbarte, lehrhafte Theorie über den Ursprung der Sündhaftigkeit aussprechen wollen. Ebenso steht es mit Hiob 14, 4. 15, 14. — Übrigens könnte eine physikalische Erklärung des Sündenzustandes nur dazu dienen, das Sündenbewußtsein des einzelnen Menschen aufzuheben oder wenigstens abzuschwächen. Vgl. die Werke von Ibsen und Genossen.

6. Das Problem, wie das Böse überhaupt in die gottgeschaffene Welt gekommen sei und in dieser Welt sich behaupten dürfe (Theodicee), ist viel behandelt, aber theoretisch ungelöst. Eine praktische Lösung desselben giebt allein das Evangelium durch seine Verkündigung der Erlösung in Christo.

Anm. 4. Die Thatsache und die Allgemeinheit der Sünde in der gottgeschaffenen Welt scheint einer dualistischen oder pessimistischen Anschauung günstig zu sein, solange dies Mißverhältnis nicht irgendwie erklärt ist. Nun aber sind alle, je und je versuchten, theoretischen Lösungen dieses Problemes unbrauchbar und vor dem christlichen Evangelium selbst, seiner Gottesoffenbarung und seiner Beurteilung des Bösen durchaus nicht stichhaltig. Solche Versuche sind: a) die logische Lösung, welche von der Behauptung ausgeht, daß das Böse eigentlich rein negativ, Mangel am Guten, und als solches nichtseiend sei; b) die ästhetische Lösung, welche im Interesse der ganzen Weltgeschichte das Böse neben dem Guten für ebenso notwendig erklärt wie den Schatten neben dem Lichte für die Wirksamkeit eines Gemäldes; c) die entwicklungsgeschichtliche Lösung, welche das Böse als den natürlichen und — zumal bei persönlich freien Wesen — notwendigen Durchgang zum Guten betrachtet. — Der Gedanke endlich, daß nicht unmittelbar und zuerst durch den Menschen, sondern durch einen Fall überweltlicher Geister die Sünde in die Schöpfung und durch teuflische Verführung erst in die Menschheit eingedrungen sei, schwächt zwar die menschliche Schuld ab und erklärt den Eintritt der Sünde in die Menschheit; aber das eigentliche Problem, wie das Böse überhaupt in die Gotteswelt gekommen sei, wird so nicht gelöst, sondern nur einen Schritt zurückgeschoben. Denn es entsteht dann die Frage: wie konnte es zum Fall der Engel, bezw. des Teufels, kommen, da doch auch sie von Gott gut geschaffen waren? —

7. In der uns übersehbaren Wirklichkeit sind mannigfache, jeden Einzelnen zur Sünde bestimmende Faktoren erkennbar (die natürlichen Triebe und Mängel, die sündige Umgebung, sündige Sitten und Vorbilder, Grundsätze und Institutionen, die Unvollkommenheit der werdenden und in der Entwicklung begriffenen menschlichen Persönlichkeit, die versucherische Kraft der bloß relativen Güter u. s. w. Vgl. z. B. Jak. 1, 14. 15. Mk. 9, 42—47. 4, 17. 14, 27. 1. Kor. 1, 23. 8, 13. Röm. 14, 13. 21. Offenb. 2, 14 u. a. m.), wodurch ein jeder schon lange, ehe er zu einem selbständigen sittlichen Leben heranreift, im tiefsten Sinne unfrei

zum höchsten und wahren Guten wird, soweit nicht entgegengesetzte, gottgegebene Einwirkungen, vor allem die christliche Gemeinschaft und ihre Güter, jenen Einfluß eindämmen, abschwächen und brechen. Jedenfalls ist die Sünde nicht bloß als ein vereinzelter Akt des einzelnen handelnden Menschen, sondern zugleich als eine zusammenhängende, vielverschlungene, fortwirkende und die Menschheit knechtende Macht zu beurteilen. Vgl. Röm. 3, 9. 5, 20. 21. 6, 12—23.

Anm. 5. Es ist wohl zu beachten, daß bei dieser Sachlage nicht bloß das Böse an sich, sondern auch das relativ Gute, wenn es einseitig oder in verkehrter Weise vertreten wird, ja unter Umständen selbst das Beste, Heiligste und Höchste versucherisch wirken und Sünde hervorrufen kann.

8. Als die Mächte der Versuchung nennt Luther, der heiligen Schrift entsprechend, im Kleinen Katechismus (III. Hauptst., 3. und 6. Bitte), den Teufel, die Welt und das Fleisch. In der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit kennen wir von diesen nur die beiden letzten. Da es eine teuflische Versuchung ohne die Mittel der Welt und des Fleisches nicht giebt, so kann man sich des Teufels auch nur in der Weise erwehren, daß man die Versuchungen der Welt und des Fleisches allzeit nüchtern, wachsam und kampfbereit besteht. Ob man sich die Mächte des Bösen dabei persönlich, d. h. als böse Geister oder als einen bösen Geist, vorstellt oder nicht, ist aber völlig gleichgültig. Denn nicht nur sind die biblischen Vorstellungen von den bösen Geistern keineswegs einheitlich und sich stets gleichbleibend, sondern sie tragen an manchen Stellen einen durchaus zeitgeschichtlichen, an anderen Stellen einen poetisch-symbolischen und volkstümlich-phantastischen Charakter. Auch die theologische und die volkstümliche Behandlung dieses Gebietes ist im Laufe der Zeiten eine außerordentlich wechselnde und oft eine dem Geiste Jesu Christi wenig entsprechende gewesen. Die Überzeugung, daß das Böse, abgesehen von der Menschenwelt, durch persönliche Geister vertreten sei und unter den Menschen wirksam zu werden suche, giebt dem menschlichen Leben einen geradezu unheimlichen Hintergrund und der Versuchung einen völlig unberechenbaren, willkürlichen Charakter; sie schärft vielleicht die Wachsamkeit, zugleich aber kann sie das Gefühl der persönlichen Verantwortung und der Verschuldung bei den Menschen leicht abschwächen.

Anm. 6. In der heiligen Schrift finden sich die Ausdrücke „Fleisch“ (σάρξ) und „Welt“ (κόσμος) in der verschiedensten Bedeutung, am häufigsten entweder a) mit dem Merkmal der Vergänglichkeit, Schwäche und Geschöpflichkeit (z. B. 1. Petr. 1, 24) oder b) mit dem Merkmal der Sündhaftigkeit und versucherischen Kraft z. B. Gal. 5, 16—26). In beiden Fällen stehen sie als das Niedere, zu Überwindende im Gegensatz zum Geist und zum Gottesreich, meist so, daß bei dem Gebrauch von σάρξ an das einzelne, natürliche Individuum, bei κόσμος an den gegenwärtigen Gesamtbestand der zeitlichen, natürlichen Dinge gedacht wird.

9. Das Schuldgefühl beruht auf dem Bewußtsein der persönlichen

Verpflichtung und Verantwortlichkeit (s. Anm. 1.). Im einzelnen Menschen wird es wirksam durch das Gewissen (böses — gutes — gesetzgebendes Gewissen), welches übrigens nach Inhalt, Klarheit und Kraft sehr verschieden entwickelt sein kann (irrendes — schwaches — verstocktes Gewissen) und der Ausbildung im Sinne des Evangeliums bedarf.

Anm. 7. Das Gewissen ist nicht ein besonderes, von vornherein mit einem bestimmten Inhalt angefülltes, angeborenes Seelenvermögen, sondern die allen Menschen von Natur gemeinsame, formelle Anlage der Seele zur sittlichen Selbstbeurteilung und verantwortlichen Selbstentscheidung. In Thätigkeit tritt das Gewissen im Menschen zuerst und unwillkürlich da, wo seine Handlungsweise in Widerspruch getreten ist zu einer von ihm mehr oder minder deutlich anerkannten Pflicht. Dabei bringt es diesen Gegensatz dem Menschen, auch wider seinen Wunsch und Willen, zum peinlichen Bewußtsein, lähmt bis zu einem gewissen Grade die sittliche Unbefangenheit und Freiheit und bezeugt zugleich die ursprüngliche menschliche Bestimmung. In diesem „bösen Gewissen" dauert die als einzelne That vergangene Sünde geistig fort. Das Schuldgefühl vermag weder die Sünde ungeschehen zu machen noch Fortdauer und Zunahme des sündigen Hanges abzuschneiden; vielmehr bewirkt es oft geradezu eine Wiederholung und Steigerung des sündigen Handelns und eine Auflehnung oder scheue Flucht vor der göttlichen Autorität. Bei fortgesetztem Sündigen wird die sittliche Urteilskraft (das Gewissen) immer mehr geschwächt und unter Umständen völlig erstickt und verstockt. Man kann aber gerade im bösen Gewissen auch eine hervorragende Wirksamkeit des göttlichen Geistes erkennen. (Für die Thätigkeit des Gewissens und den inneren sittlichen Konflikt vgl. bes. Röm. K. 7. Doch finden sich ergreifende Zeugnisse ähnlicher Art auch bei den Heiden viel: „Video meliora proboque deteriora sequor". Ovid.) Das sog. „gute Gewissen" (vgl. Apgsch. 23, 1. 2. Kor. 1, 12. Ebr. 13, 18. 1. Petr. 3, 16) ist eigentlich nur das Bewußtsein der Abwesenheit des bösen Gewissens und tritt nur gegenüber positiven Vorwürfen und Anklagen auf. Es hat auch selbstverständlich für die sittliche Beurteilung nur subjektive, aber keine unbedingt maßgebende Bedeutung (1. Kor. 4, 3. 4); denn auch das Gewissen kann irren. Durch die sittlichen Erfahrungen der einzelnen Menschen und der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften, durch bewußte Erziehung und unbewußte Einwirkung der bestehenden Sitten, Gewohnheiten und Anschauungen erhält endlich das Gewissen die Bedeutung einer warnenden und gesetzgebenden inneren Macht und einen bestimmten positiven Inhalt, der jedoch bei den einzelnen Menschen wie bei den menschlichen Gemeinschaften (Völkern, Familien, Ständen, religiösen Gemeinden u. s. w.) und Kulturstufen ein sehr verschiedenartiger und in seinen Einzelheiten unter Umständen ein ganz entgegengesetzter sein kann. (Gewissensurteile über Blutrache, Duell, Ehe, Askese u. s. w.) In irgend einem Maße ist dieses sittliche Unterscheidungsvermögen auch bei der niedersten menschlichen Lebensform und Kultur wirksam; und man hat sich zu hüten vor der Behauptung, daß irgend ein Mitmensch thatsächlich ein völlig verstocktes Gewissen habe und somit zur Reue überhaupt unfähig sei.

10. Die Folge der Sünde ist die göttliche Strafe, die in einer Aufhebung bezw. Beschränkung der Gottesgemeinschaft besteht und als solche im Schuldgefühl zum Bewußtsein kommt oder unbewußt empfunden und wirksam wird. Daneben sind die natürlichen Übel bis zu einem gewissen Grade als Sündenstrafen zu beurteilen, insonderheit

der Tod. Endlich straft Gott auch Sünde mit Sünde (Röm. 1, 18 ff.). So kommt es, daß im Unglauben, d. h. in dem Mangel an Vertrauen zu Gott, zugleich a) der Ausdruck des Schuldgefühls, b) eine Strafe für vergangene Sünde und c) ein neues sündiges Verhalten vorliegt.

Anm. 8. Nur eine niedere, unreife und oberflächliche Betrachtungsweise kann als die eigentliche und hauptsächliche Sündenstrafe die natürlichen Übel hinstellen. Die wesentliche und schwerste Strafe ist vielmehr die Beschränkung oder Aufhebung der inneren Gottesgemeinschaft, die nie anders als durch vorhandene Sünde zu erklären ist. Dabei ist es möglich, daß dieser Zwiespalt mit Gott (Gottverlassenheit, Gottlosigkeit) zum Bewußtsein kommt und dann entweder wirklich als Strafe erkannt oder als ein unverdientes Verhängnis empfunden oder auch leichtsinnig und trotzig ignoriert wird. Häufig kommt aber auch dieser Mangel an Gottesgemeinschaft gar nicht klar zur Erkenntnis und macht sich nur unbewußt in dem stets unzufriedenen, rastlosen, zerfahrenen Treiben, in dem Mangel an wahrem Frieden und rechtem Glück, in dem steten Tasten und Jagen nach etwas Neuem und Besserem geltend. Gerade diese Seelenverfassung ist ein charakteristisches Merkmal des natürlichen Menschen und kann durch die „Welt“ nicht geändert werden. Es ist der erste Schritt zur Bekehrung, wenn diese Gottesferne als das eigentliche, schwerste Übel bewußt erkannt und als göttliche Strafe beurteilt wird. Erst in zweiter Linie kommen als Sündenstrafen die natürlichen Übel in Betracht, die zum Teil ihren Ursprung deutlich in bestimmten einzelnen Sünden, Lastern und sündigen Zuständen haben, und die auch in ihrer Gesamtheit als göttliche Strafe, und zwar zunächst als Erziehungsstrafe für die sündige Welt zu betrachten sind. Trotzdem ist die antike, heidnische wie jüdische Anschauung, wonach auch im einzelnen irgendwie wenigstens alle hervorragenden Übel als Vergeltungsstrafen beurteilt und auf ganz bestimmte und besondere Sünden zurückgeführt werden (vgl. Hiob), von Christo zurückgewiesen (Joh. 9, 3. Luk. 13, 1—5). Der Christ kennt neben der Auffassung mancher Übel als göttlicher Strafen auch andere Anschauungsweisen, wonach die Übel auch Läuterungsmittel, Prüfungsmittel oder Ehrenbezeugungen von seiten Gottes sind (s. § 40, 4); wo er aber diese letzten Gesichtspunkte nicht anwenden darf, soll er bei Übeln, die ihn und seine Mitmenschen betreffen, den Gedanken der göttlichen Erziehung für die Zeit dieses Erdenlebens nie außer acht lassen. — Vor allem wird das allgemeine Todesverhängnis in der heiligen Schrift (1. Mos. 3, 19. Röm. 5, 12 f. 6, 23 u. s. w.) als die Folge und Strafe der Süde hingestellt. Für den Christen wird aber im N. T. eine andere, höhere Betrachtungsweise auf Grund der Erlösung in Christo daneben eröffnet (s. § 40 Anm. 4). Beide Gedanken müssen miteinander verbunden werden.

Anm. 9. Der Gedanke, daß Gott Sünde mit Sünde strafe, ist für sich betrachtet und an der Güte und Heiligkeit Gottes gemessen, ein bedenklicher. Allein in dem Zusammenhang, wie er in der heiligen Schrift mehrfach ausgesprochen wird, nämlich vom Standpunkt der verwirklichten, gottgegebenen, allen Menschen angebotenen und über alle Zweifel erhabenen Erlösungsthatsache aus, verliert er diese Härte. Gott giebt die Menschen in ihre Sünde dahin, um sie um so sicherer zur Erkenntnis und Annahme seines Erbarmens zu führen. Luk. 15. Auch die Ausführungen Pauli Röm. 1, 18 ff. dienen ja nur dazu, das göttliche Anerbieten der einzig wahren und vollkommenen, aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit in das rechte Licht zu stellen.

Anm. 10. Es mögen bei dieser Gelegenheit die verschiedenen Theorien kurz erwähnt und beurteilt werden, mit welchen man das Wesen der Strafe erläutert

und begründet hat, nämlich die Vergeltungstheorie, die Abschreckungstheorie und die Besserungstheorie. Als die geschlossenste und einheitlichste unter ihnen muß die Vergeltungstheorie gelten, welche auf dem Boden des rechtlichen wie des sittlichen Lebens vielfach vertreten und angewandt wird. Danach zieht eine jede Verletzung der rechtlichen oder sittlichen Ordnung — einerlei, ob sie groß oder klein, von dauernden oder nur von vorübergehenden Folgen begleitet, mit oder ohne Bewußtsein und Absicht ausgeübt, unabänderlich oder praktisch irgendwie auszugleichen ist, — mit unerbittlicher und unumgänglicher Notwendigkeit die Vergeltung in der Strafe nach sich: und wenn nur so der verletzten Ordnung eine Sühne zu teil wird, so ist es gleichgültig, ob der Schuldige selbst oder irgend ein andrer durch den Strafvollzug gebessert wird oder nicht, und ob die Strafe auf die dadurch berührten Lebensverhältnisse bauend und bessernd oder störend und vernichtend einwirkt. Die (Vergeltungs-)Strafe ist somit das unerläßliche Mittel, um die unverbrüchliche Heiligkeit und Majestät der Rechtsordnung oder des Sittengesetzes zu wahren. Eine Verminderung der Strafe aus Billigkeits- und Zweckmäßigkeitsrücksichten oder ein Verzicht auf die Strafe, und sei es auch aus berechtigten pädagogischen Gründen, ist einfach unzulässig; selbst Vergebung und Gnade kann und darf erst dann eintreten, wenn dem vergeltenden Recht vollauf Genüge geschehen ist. — Unter einen ganz andern Gesichtspunkt stellt die Besserungstheorie die Strafe. Nach ihr hat die Strafe zum wesentlichen Zweck die Besserung und Erziehung des Schuldigen und muß deshalb in ihrer Anwendung, ihrer Art und ihrer Schärfe nach diesem Zwecke bemessen und beurteilt werden. Der Eintritt, die Art und das Maß der Strafe richtet sich hier also nicht, wenigstens nicht allein oder in erster Linie, nach der betreffenden Verletzung der rechtlichen oder sittlichen Ordnung, sondern zugleich und vor allem — unter Berücksichtigung aller einschlägigen Verhältnisse — nach dem zu erreichenden Ziele der Erziehung. Ist dieses Ziel auch ohne den Eintritt der Strafe gesichert, so kann oder muß sogar von dem Strafvollzug abgesehen werden und an die Stelle der Strafe die Vergebung und irgend welche andre, pädagogische Behandlung der Angelegenheit treten. — Die Abschreckungstheorie endlich betont bei dem Strafvollzug vor allem den praktischen Erfolg, insofern als sowohl der Schuldige selbst wie auch die Zeugen seiner Bestrafung vor einer Wiederholung eines gleichen Vergehens dadurch eindringlich gewarnt werden. Es ist klar, daß die Abschreckungstheorie im Vergleich zu den beiden andern nur einen untergeordneten Gesichtspunkt zur Geltung bringt und — abgesehen von dem Problem der Todesstrafe, bei welcher selbstverständlich die Besserungstheorie kaum in Betracht kommt, — keine selbständige Bedeutung hat, sondern mit einer der beiden andern oder vielleicht mit beiden sich verbinden läßt. — Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß auf dem Boden der staatlichen Rechtsbildung und Rechtsordnung alle drei Theorien nebeneinander ihre Berechtigung haben, so fragt es sich doch, ob nach dem christlichen Evangelium für die Beurteilung der göttlichen Strafen dieselbe rechtliche Betrachtungsweise zulässig ist. Hier wird zu antworten sein, daß auf Grund des Evangeliums, in dem sich Gott in erster Linie als himmlischen Vater und gnadenreichen König, nicht aber als den unerbittlichen und ohne Vergeltungsstrafe zum Vergeben unfähigen Richter und Rächer offenbart, die göttlichen Strafen in der Regel als Besserungs-, bezw. Erziehungsstrafen aufzufassen sind. Nur im Falle endgültiger Verstockung und im Endgericht ist die Vergeltungstheorie berechtigt. Vgl. übrigens §§ 38 und 40.

Anm. 11. Die Meinung Augustins, daß das ganze natürliche Menschengeschlecht ganz und gar verderbt, dem völligen Verderben anheimgefallen (eine „massa perditionis“) und zum Guten völlig unfrei sei, — eine Anschauung, die

auch von den Reformatoren (sehr schroff in Luthers Schrift de servo arbitrio 1525) wiederholt ist — gilt in Wirklichkeit selbstverständlich nur mit der Einschränkung, daß man dabei von den unabsehbaren, fortwährenden und überall irgendwie wahrnehmbaren, göttlichen Gnadenwirkungen völlig absieht, ist also eine rein abstrakte Überzeugung. Ähnlich steht es mit dem Worte Augustins, daß selbst die Tugenden der Heiden nur „glänzende Laster" seien; auch dies paradoxe Wort ist nur nach einem absoluten Maßstab richtig. Beide Gedanken enthalten jedoch im Zusammenhang der ganzen Anschauung eine bedeutungsvolle Wahrheit und eine sehr beachtenswerte Begründung in etwas allgemein gehaltener, doktrinärer Form.

Anm. 12. Die völlige, dauernde und endgültige Ausschließung aus der Gemeinschaft Gottes, des höchsten Gutes, ist die einzige klare, begriffsmäßige Vorstellung, die man mit dem Gedanken der „ewigen Höllenstrafen" verbinden kann. Man hat kein Recht, die dahin zielenden bildlichen Worte Jesu (z. B. Mt. 25, 30. 41) äußerlich sinnlich zu verstehen, ebensowenig wie man sie ignorieren darf. Aber der Gedanke der „ewigen Höllenstrafen" gehört einerseits seinem Inhalt nach nicht in das Gebiet der eigentlichen Heilsgedanken oder Glaubensgedanken und ist andrerseits für unsre Vorstellung und Anschauung noch weniger im einzelnen durchzudenken und auszuführen, als der Gedanke der zukünftigen Seligkeit.

Kapitel VII.

Das Gottesreich Christi in der Gegenwart.

§ 23. Das Gottesreich in der Gegenwart: I. sein Volk.

1. Wiewohl Jesus mit seiner Predigt vom Gottesreiche sich bewußt und grundsätzlich ausschließlich an Israel wandte (Mt. 10, 5 f. 15, 24), hat er doch den universalen Charakter und die weltumfassende Absicht seines Wirkens deutlich ausgesprochen und seinen Jüngern ans Herz gelegt. (Mt. 13, 31—33. 38. 24, 14. Joh. 3, 16.) Er hat die Teilnahme am Gottesreich keineswegs an Gesetz und Beschneidung geknüpft, vielmehr die selbstgerechten Ansprüche der Pharisäerpartei und des Schriftgelehrtenstandes ganz entschieden abgewiesen (Mt. 5, 20. 23, 13 ff.) und den Unglauben und die Verwerfung des israelitischen Volkes vorausgesagt. (Mt. 21, 43. 22, 1 ff.) Das für die ganze Menschheit bestimmte Evangelium ist dann — planmäßig, grundsätzlich und vollbewußt zuerst durch Paulus — auch den Nichtjuden verkündet; und durch Pauli Wirksamkeit ist der universale Charakter des christlichen Heils offen durchgesetzt und besiegelt. Vgl. Galbr. Römbr. Eph. 2. Apgsch. 13—28 u. s. w. Sämtliche irdisch-natürlichen Unterschiede und die Schranken der engeren sittlichen Gemeinschaften (Geschlecht, Abstammung, Nation, Beruf, Recht, Besitz, Rang, Bildung, Alter u. s. w.) sind im Sinne Jesu in dem gegenwärtigen Gottes-

reich gleichgültig. (Mt. 12, 50. 18, 3. 19, 14. 20, 1—16. Gal. 3, 28. 5, 6. Röm. 10, 12. Kol. 3, 11. 1. Kor. 7, 19.)

2. Die einzige, von allen gleichmäßig geforderte Bedingung für den Eintritt in das gegenwärtige Gottesreich ist der lebendige Glaube, d. h. die vertrauensvolle, unbedingte Anerkennung Jesu als des gottgesandten Heilandes und Messias. (Joh. 1, 12. 3, 36. 5, 24 f. 6, 29 ff. 47. Galbr. Römbr.) Dieser Glaube wird unter den verschiedensten Bildern und nach seinen verschiedenen Merkmalen dargestellt und gefordert. Vgl. z. B. Mt. 10, 32. 12, 50. Joh. 1, 13. 3, 3. 6, 65. 10, 4—27. 11, 25. 13, 20. Apgsch. 2, 21. 38 f. 10, 47. 13, 39. 16, 31. 20, 21. 26, 18. Gal. 2, 14—20. 4, 9. 6, 15. Röm. 1, 16. 3, 22. 10, 12. 1. Kor. 1, 2. Er setzt die Sinnesänderung (*μετάνοια*) voraus und schließt sie ein. Mt. 4, 17. Apgsch. 2, 39. 5, 31. 20, 21. 26, 18.

3. Das Evangelium von dem unsichtbaren, gegenwärtigen Gottesreiche, welches innerhalb einer sündigen Menschheit aufgerichtet wird und verwirklicht werden soll, wendet sich, mit der Zusage der Sündenvergebung beginnend (s. § 24, 4), ausdrücklich und in erster Linie an die Sünder. Diese sollen — den mit Sinnesänderung verbundenen Glauben vorausgesetzt — vollberechtigte Bürger des Gottesreiches werden. Mt. 5, 6. 9, 12 f. 11, 19. Lk. 15. 18, 9 ff. Röm. 11, 32.

4. Unter derselben Bedingung wird dies Bürgerrecht und Heil des Gottesreiches gerade denen ausdrücklich zugesagt, welche von der Welt und dem Urteil des natürlichen Menschen zurückgesetzt und vernachlässigt werden, den Trauernden, Armen, Kranken, Unbedeutenden, Niedern, Unmündigen u. s. w. (Mt. 5, 2—11. 11, 28 ff. vgl. 19, 23; Lk. 1, 46 ff. 4, 18 f. 6, 20 ff. 12, 32; 1. Kor. 1, 26 ff.), und insonderheit den Kindern. (Mt. 18, 3. 19, 14.) Der kindliche Sinn mit seiner demütigen Empfänglichkeit gilt geradezu als Muster für die Gesinnung der Bürger des Gottesreiches.

5. Jeden, wenn auch wohlgemeinten Versuch, die Glieder des Gottesreiches schon hienieden äußerlich abzugrenzen gegenüber den Kindern der Welt, hat Jesus als voreilig deutlich und entschieden abgewiesen und verboten (Mt. 13, 24 ff. 47 ff.); er hat das Evangelium dem Samen verglichen, der zum Teil auf gutes Land, zum Teil aber auch auf den Fels, auf den Weg und unter die Dornen fällt. Mt. 13, 3 ff.

Anm. 1. In den Briefen des N. T.s werden die Briefsteller wie die Angeredeten („wir", „ihr") um ihres christlichen Glaubens willen ohne weiteres als Glieder des Gottesreiches betrachtet; vgl. z. B. Gal. 4, 26. Eph. 2, 19. Phil. 3, 20. 1. Petr. 2, 9. Tit. 2, 14.

Anm. 2. Das Volk des gegenwärtigen Gottesreiches ist also die gläubige Christenheit (= Kirche im religiösen Sinne; vgl. Klein. Katech. 3. Glaubensartikel, Luthers Erklärung). Die „Kirche" ist nicht das „Reich Gottes", vielmehr verhält sich das Reich Gottes zur Kirche wie der Begriff des Reiches zu dem des Volkes. Vgl. §§ 45 und 62.

§ 24. Das Gottesreich in der Gegenwart: II. seine Verfassung.

1. Das gegenwärtige Gottesreich ist weder ein irdischer Staat neben andern Staaten, noch deckt es sich mit einer bestehenden staatlichen Ordnung. Es hat keine äußere politische Organisation, keine äußeren Merkmale, Rangstufen, Zeremonien und Ordnungen und überhaupt keinen irdisch-weltlichen Charakter, sondern es ist universal, rein geistig, religiös-sittlich. (Mk. 12, 14—17. Mt. 17, 24—27. Lk. 12, 14. Mt. 22, 21. Joh. 18, 36. Röm. 14, 17 f. Kol. 3, 1—4. Phil. 3, 20. — Mt. 15, 10—20. 12, 8. Röm. 10, 4). Seine Ordnung ist derjenigen der irdischen Reiche und Gemeinschaften gerade entgegengesetzt (Mt. 5, 2—11. 11, 25. 18, 3 f. 23, 8—12. 20, 24—28) und entspricht völlig der Verfassung des vollendeten Gottesreiches (s. § 19), wenn auch ihre Durchführung und Verwirklichung den werdenden, geheimnisvoll verborgenen und mit der Welt noch wunderbar verflochtenen Zustand des Reiches nicht verleugnet und nicht sinnlich festgestellt, sondern nur im Glauben erfahren werden kann. Joh. 20, 29. — Mt. 13, 24 ff. 47 f. Phil. 3, 12 ff. Ebr. 11.

Anm. 1. Da keine „Kirche“ das Reich Gottes ist (s. §§ 45 und 62), so kann auch keine Kirchenverfassung die Verfassung des Reiches Gottes sein.

2. Das erste und wichtigste Merkmal des gegenwärtigen Gottesreiches ist, daß Gott selbst, bezw. Jesus Christus allein als Herrscher anerkannt wird und mit seiner Gemeinschaft allen Gliedern des Reiches nahe ist. (Mt. 11, 27. 28, 18. 20. 10, 40. 18, 20. 12, 8. 4, 10. 23, 8—10. Joh. 3, 17 ff. 5, 22. 12, 47. 3, 35. 12, 25 f. 14, 6. 1. Kor. 3, 23. 10, 31. 2. Kor. 6, 4—10. Röm. 14, 17 f. Eph 1, 12. 20 ff. 3, 17. 1. Petr. 3, 15. Phil. 2, 8—11 u. s. w.) Darum ist der Wille Gottes und das Wort Jesu die entscheidende Norm (Joh. 5, 30. 6, 38), der Geist Gottes und Jesu die allwirksame Kraft (Joh. 3, 6. 4, 24. Apgsch. 2, 38. Joh. 14—16. Gal. 5. 6. 2. Kor. 3, 17. Röm. 8. 14, 17 f. — Joh. 8, 31 f. 51. 17, 17. Lk. 8, 21) und die Ehre Gottes und Christi das höchste Ziel (Joh. 5, 44 u. s. w.) alles Lebens in diesem Reiche.

3. Aus den Anschauungen des alten Bundes hervorgewachsen und im höchsten Sinne die geistige Vollendung der alttestamentlichen Gottesordnungen (Mt. 5, 17 ff. 19, 17 ff. vgl. 13, 52), ist doch das gegenwärtige Reich Christi ein Ganzes und Neues. (Mt. 9, 16. 17.) Es ist zu universaler Ausbreitung und geistiger Herrschaft bestimmt, in Geschichte und Menschenleben, extensiv und intensiv. (Mt. 13, 31—34. Röm. 5, 19 ff.) Das „Gesetz“, d. h. die alttestamentliche Verfassung ist deshalb für das wahre Gottesvolk nicht mehr Grundlage ihres Bürgerrechtes oder höchste Norm ihres Verhaltens. „Christus ist des Gesetzes Ende“. (Röm. 10, 4.) Denn

in der Kraft des Geistes und der Liebe Christi besitzt der wahrhaft Gläubige aus göttlicher Gnade das Bürgerrecht und erfüllt das höchste Gesetz, das „Gesetz Jesu Christi", und ist frei vom jüdischen Gesetz; sein eigentliches Leben gehört nicht mehr der Erde, sondern dem Himmel an. Vgl. Apgsch. 15. Röm. 3, 22 ff. 10, 4. Gal. 2, 16 ff. 3. 5, 1 ff. 13. 1. Tim. 1, 9 ff. — 1. Kor. 9, 21. Gal. 6, 2. Mt. 11, 29. — Phil. 3, 20. Kol. 3, 1—4.

4. Ausgeschlossen aus dem Gottesreiche bleibt allein die Sünde. Um das Reich Gottes hienieden zu verwirklichen und zu erhalten, ist von seiten der Menschen Änderung der Gesinnung und des Lebens (μετάνοια) erforderlich (vgl. Mt. 4, 17. 7, 10. Apgsch. 20, 21. — Röm. 6, 4. 12, 2. — Mt. 6, 13. Joh. 17, 15. 1. Joh. 3, 3). Vor allem aber beruht der Bestand des gegenwärtigen Gottesreiches auf der Vergebung und Barmherzigkeit, zu welcher Gott sich bereit erklärt. Freilich wird nun auch von den Menschen ein entsprechendes Denken und Handeln (Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit) erwartet, wenn sie am Gottesreiche und seinen Gütern wirklich teilnehmen wollen (Mt. 5, 7. 6, 12—14. 9, 2 ff. 12, 7. 18, 23 ff 23, 23. Lk. 15. Joh. 1, 17. Apgsch. 5, 31. 13, 38. 26, 18. Röm. 15, 1—13. 1. Joh. 3, 3 u. s. w.).

5. Das Grundgesetz oder die „Gerechtigkeit" (d. h. das rechte Handeln im Gottesreiche Jesu Christi Mt. 5, 20 ff. Röm. 6, 13 ff. 14, 17) besteht in der im Geiste Jesu geübten Liebe. (Mt. 5, 48. 7, 12. 22, 37 ff. Lk. 10, 25 ff. Joh. 13, 14. 35. 15, 9 ff. 1. Kor. 10, 24. Gal. 5, 13. Röm. 12, 9—21. 13, 8—10. 1. Joh. 3. 4. Jak. 2, 8. 9 u. s. w.). Diese Liebe geht aber ihrerseits wieder aus der Liebe Gottes zu uns hervor, die in Christo offenbar ist. Röm. 5, 12—15. Eph. 1. Joh. 13—17. 1. Joh. 1—5. Die Liebe Gottes zu uns ruft zugleich unsere Liebe zu Gott und zu den Brüdern hervor. (Über das Verhältnis der Liebe zu Gott und zu den Brüdern s. bes. 1. Joh. 4, 19—21. 5, 1—3.) Christliche Liebe ist diejenige dauernde, Gemüt, Wille und Erkenntnis durchdringende Gesinnung, kraft welcher eine Person das Heil (den höchsten Lebenszweck) einer andern Person in sich aufnimmt und zugleich als ihren eigenen Zweck zu verwirklichen sucht. (Gegensatz: Selbstsucht, Gleichgültigkeit, Haß, — natürliches Wohlwollen, sinnliches Wohlgefallen, Laune). Den Inhalt des formalen Begriffs „Liebe" können wir in anschaulicher Wirklichkeit, Reinheit und Vollkommenheit nur an der Person Jesu Christi uns deutlich machen und vergegenwärtigen, wie denn auch die ausführlichste Schilderung der Liebe im N. T. (1. Kor. 13) offenbar nach dem Lebensbilde und Geistesgepräge Jesu entworfen ist. Die Liebe berücksichtigt das Recht und die Rechtsordnung, aber ihren eigentlichen Inhalt empfängt sie nicht aus der Rechtssatzung, sondern aus ihrer eigenen inneren Kraft und Freiheit. Das Recht vernichtet, was sich ihm nicht fügt; die Liebe rettet, auch wo sie leidet.

6. Zu den notwendigen Merkmalen des gegenwärtigen Gottesreiches gehört das Leiden („Kreuz“) in seinen verschiedenen Formen (Verfolgung, Armut, Zwietracht, Elend, Verachtung, Tod u. s. w.), getragen jedoch und weit überwogen durch die Hoffnung auf die herrliche Vollendung. Mt. 5, 10. 8, 19 ff. 10, 34 ff. Joh. 12, 24. Mt. 10, 39. Apgsch. 14, 22. 2. Kor. 1, 7. 4, 17 ff. 2. Th. 1, 5. 2. Tim. 3, 12. 1. Petr. 1, 6 f. 2, 21 ff. 4, 12 ff. Röm. 5, 3 ff.

7. Damit hängt es zusammen, daß die Ordnung und Art, die Ausbreitung und Verwirklichung des gegenwärtigen Gottesreiches dem Sinne des natürlichen Menschen überhaupt unverständlich ist und bleiben muß. Es beruht auf einer inneren Notwendigkeit, daß das Evangelium vom Gottesreich sich in Paradoxien kleidet. Mt. 5, 1—11. 39—48. 10, 39. 11, 25. 13, 31—33. 16, 25. 17, 20. 18, 4. 19, 30. 20, 16. 25—28. 21, 21. Mk. 9, 23. Joh. 3, 3 ff. 1. Kor. 1, 25 ff. 7, 29 ff. 2. Kor. 4, 7 ff. 6, 8 ff. 7, 10. 12, 9. Röm. 4, 20. 5, 1—5. 8, 18—39. 11, 32. Phil. 1, 21. Jak. 1, 9 ff. 5, 11. 1. Petr. 2, 21—25. 4, 12—19. 2. Tim. 2, 11 ff. u. s. w.

8. Alles Heil, welches das Gottesreich in sich schließt, ist rein aus Gnaden von Gott gegeben, auch wenn es von Menschen gewirkt und ausgeführt zu sein scheint. (Phil. 2, 12 f. 3, 12. Gal. 4, 9. Joh. 6, 27. Ebr. 13, 20 f.) Dem entspricht als das normale Verhalten der Bürger die volle, dauernde Empfänglichkeit für das Wort Gottes, das Hinnehmen der Gaben und Rechte, das Vertrauen auf die Zusagen und Verheißungen, der wirkliche Gebrauch des neuen Verhältnisses zu Gott, — mit einem Worte der Glaube. Mt. 13, 1—23. 21, 22. Mk. 9, 23. Joh. 19, 29. Röm. 14, 23. — Andre Merkmale des richtigen Bürgersinnes im Gottesreich sind: eine gewisse, stete aktive Kraft und Thätigkeit (Joh. 5, 17. 15, 1 ff.); die volle Übereinstimmung des Verhaltens mit der persönlichen Überzeugung und dem Gewissen (Röm. 14, 1. 20. 22) und mit dem persönlichen Berufe 1. Kor. 7, 17. 9, 19; die Gerechtigkeit alles Handelns, welches mit Dank und Gebet verbunden werden kann. Röm. 14, 6. 1. Kor. 10, 30 f. Kol. 3, 17. 1. Tim. 4, 4. Mt. 7, 7—11.

Anm. 1. Vergl. Apologie der Augsburger Konfession II, 49: fides est *λατρεία*, quae accipit a Deo oblata beneficia; iustitia legis est *λατρεία*, quae offert Deo nostra merita. Fide sic vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert. 60: ita vult innotescere Deus, ita vult se coli, ut ab ipso accipiamus beneficia. III, 107: Est autem et haec oboedientia erga Deum, velle accipere oblatam promissionem, non minus *λατρεία* quam dilectio. Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere, et id pronuntiat esse verum cultum . . . III, 189: Ita cultus et *λατρεία* evangelii est accipere bona a Deo; econtra cultus legis est bona nostra Deo offerre et exhibere. Vgl. Luthers Erklärung der 2. Bitte des Vaterunsers im kleinen Katechismus.

Anm. 2. Die Sittlichkeit oder „Gerechtigkeit“ des Neuen Bundes unterscheidet sich von der des Alten Bundes nicht durch einzelne neue Regeln und Ge-

bote (es sei denn die Forderung, die Paulus Gal. 6, 2 als Probe für das „Gesetz Jesu Christi“ hinstellt); denn selbst die Feindesliebe ist hie und da im A. T. geboten (vgl. Röm. 12, 20 f. mit Spr. Sal. 25, 21 f.). Der bedeutsame Unterschied besteht nicht im Stoff, sondern 1) in der Ordnung der sittlichen Pflichten, insofern im Reiche Jesu Christi als oberste und entscheidende Norm die Liebe zu Gott und zum Nächsten gilt (Mk. 12, 28—34; s. oben Nr. 5), während im Alten Bunde wohl die Liebe zu Gott (5. Mos. 6, 4. 5), aber nicht die Liebe zum Nächsten (3. Mos. 19, 18) eine leitende Stelle einnimmt, und überdies die Deutung und Anwendung der Nächstenliebe zweifelhaft und engherzig ist (Lk. 10); 2) im Verständnis, insofern Jesus überall auf die Gesinnung und die positive Pflicht hinweist, während das alttestamentliche Gesetz meist nur Wort und That, und zwar im negativen, bloß rechtlich=legalen Sinne in Betracht zieht; vgl. Mt. 5, 17—48. Röm. 12, 10. 13, 8 ff.; 3) bezüglich des Umfangs, insofern alle die zeremoniellen Bestimmungen, welche im Alten Bunde einen wesentlichen und bedeutsamen Bestandteil der Sittlichkeit bilden, von Jesus als sittlich gleichgültig, wertlos oder gar gefährlich hingestellt werden, sobald sie neben oder über die Gebote der einfachen Sittlichkeit treten, und an sich (nicht als begleitende Symbole) sittlichen Wert vor Gott und Menschen beanspruchen; 4) bezüglich der Ausführung, sofern das Gesetz des Alten Bundes an die Kraft des natürlichen Menschen sich wendet, während Jesus in seinem Reich die Kraft verleiht zu dem, was er fordert, nämlich seinen Geist; vgl. Augustin: „da, quod iubes; et iube, quod vis.“ — Deutlich und musterhaft hat Luther den ursprünglich anders gemeinten israelitischen Dekalog 2. Mos. 20 in seinem kleinen Katechismus nach jeder Hinsicht christlich umgedeutet und ausgelegt; vgl. Mt. 5, 17—48.

Anm. 3. Nach dem Gegenstande der Liebe kann man drei verschiedene Arten der christlichen Liebe unterscheiden: die Feindesliebe, die Bruderliebe, die Nächstenliebe. a) Die Feindesliebe gilt als die Probe rechten christlichen Sinnes; sie ist in ihrer Bethätigung beschränkt und in ihrer Forderung dem natürlichen Menschen besonders zuwider, aber ihr Grundsatz, das Böse durch Gutes zu überwinden, ist göttlich und siegreich; vgl. Mt. 5, 38—48. Röm. 12, 18—21. — b) Die christliche Bruderliebe ist die allerzarteste, tiefste und umfassendste, weil sie auf dem Einverständnis bezüglich des Heils, des Heiligsten und Besten beruht und ganz besonders zarte Aufgaben, Formen und Rücksichten auf sich nehmen kann (vgl. besonders Röm. 22, 9—16. 15, 7. Phil. 2, 2—4. 2. Kor. 13, 11. 1. Th. 4, 9. 5, 11. Hebr. 10, 24. 13, 1. 1. Petr. 1, 22. 3, 8. 4, 8 und das ganze Verhältnis Pauli zu seinen Gemeinden). c) Die Nächstenliebe ist die allgemeinste und umfassendste. Denn sie schließt die Pflicht ein, jeden Menschen, mit dem wir von Gott zusammengeführt werden, durch Liebe zu unserm Nächsten zu machen und als solchen zu behandeln. Der Sinn des Gleichnisses Lk. 10, 30—37 ist nämlich nicht der, daß jeder in Not Befindliche unser Nächster sei, sondern, wie die Frage V. 36 und die Wahl des Samariters zum Helden der Geschichte beweist, dieser, daß selbst ein Ketzer durch Liebeserweisung sich den Ehrentitel des Nächsten erwerben könne. Mit andern Worten: die Liebe fragt nicht: „wer ist mein Nächster?“, sondern sie behandelt alle Menschen als Nächste und macht sie dadurch zu Nächsten. Daraus folgt, daß im Sinne Jesu das Gebot der Nächstenliebe überhaupt nicht einzuschränken ist.

§ 25. Das Gottesreich in der Gegenwart: III. seine Güter und sein Gebiet.

1. Die Güter des gegenwärtigen Gottesreiches entsprechen seiner Verfassung (s. § 24) und decken sich im wesentlichen mit denen des zukünftigen Reiches der Vollendung (s. § 18). Vor allem gehört hierher die Gemeinschaft mit Gott und Christus und die Gewißheit der inneren Zusammengehörigkeit mit allen wahren Gotteskindern („Christenheit"), ferner die Erlösung und Freiheit von Schuld und Gericht und Gesetz, die zunehmende Befreiung von der Herrschaft der Sünde und die Überwindung der Übel und des Todes (s. § 18, 2. a—c. vgl. bes. Joh. 13—17. Röm. 5 und 8. Eph. 1); oder unter anderm Gesichtspunkt betrachtet: die Gnade Gottes, das Wort Gottes, der Geist Gottes, der Glaube, das göttliche Leben in Erneuerung und Liebe. Denn die Ordnung des gegenwärtigen Gottesreiches tritt uns nicht als eine fordernde von außen entgegen, sondern nimmt als eine gegebene und gebende, schöpferische und wirksame Macht uns in sich auf; vgl. Joh. 7, 38. 1. Kor. 4, 20. Ebr. 8, 10 ff. Röm. 8. — Zum Beweis für diese Sätze bedarf man übrigens nicht eine Sammlung der überaus zahlreichen, dies bestätigenden Stellen des N. T.s, sondern die ganze Brieflitteratur des N. T.s, ja die ältesten christlichen Gemeinden selbst und ihr inneres Leben sind der beste, thatsächliche Beweis.

2. Das Gebiet des gegenwärtigen Gottesreiches erstreckt sich kraft seiner geistigen Vollkommenheit auch schon jetzt über die ganze Welt, so daß hier die Bestimmung des Menschen (die Herrschaft über die Erde 1. Mos. 1, 26—28) und die Verheißung für das wahre Gottesvolk (die *κληρονομία τοῦ κόσμου*) zugleich erfüllt und verwirklicht wird. Joh. 17, 10. 16, 14. 15. 14, 13 f.; überhaupt Joh. 13—17. 1. Kor. 3, 22 f. 6, 12. 2. Kor. 6, 4—10; Röm. 8, 28—39. Phil. 4, 12 f. (vgl. Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen: Der Christ, durch den Glauben ein Herr aller Dinge und niemandem unterthan, durch die Liebe ein Knecht der Menschen und allen dienend). Diese Herrschaft über die Welt beruht aber allein auf der Unterordnung unter Christus, der Zugehörigkeit zu ihm und seiner grundlegenden Überwindung und Beherrschung der Welt. In seinem Namen sollen Natur, Geschichte und alle Gebiete und Kräfte des menschlichen Lebens uns unterthan werden. Mt. 28, 18—20. Lk. 12, 32. Joh. 6, 37. 1. Kor. 3, 22 f. Eph. 1, 20 ff.

3. Die einzelnen Güter des Reiches sind mannigfaltig und unerschöpflich wie das Leben und die Geschichte, die Aufgaben und Bedürfnisse des Menschenlebens selbst. Alle Regungen, Tugenden und Früchte rechten sittlichen und religiösen Lebens wären hier zu nennen. Die wichtigsten Güter des gegenwärtigen Gottesreiches sind:

a) das Wort Gottes und Jesu und in ihm die Wahrheit und Gotteserkenntnis. Mt. 4, 4; 13. Joh. 8, 12. 31 ff. 12, 46. 17, 3. 17. 18, 38. 1. Kor. 2. Eph. 4, 13. Röm. 1, 16. 16, 25 f.

b) der Geist Gottes (s. bes. Joh. 14—16. Gal. 5 und 6. Röm. 8. 1. Kor. 12—14).

c) der Friede. Mk. 9, 50. Joh. 14, 27. 16, 33. Röm. 5, 1. 12, 18. 14, 19. Phil. 4, 7. 2. Kor. 13, 11. 1. Th. 5, 13. Ebr. 12, 14. Jak. 3, 18.

d) die Freiheit. Joh. 8, 31 ff. Gal. 5, 1 ff. 13. 1. Kor. 6, 12. 2. Kor. 3, 17.

e) die Freude. Lk. 10, 20. Joh. 13—17. Röm. 5, 1 ff. 14, 17. 18. Gal. 5, 22. Phil. 4, 4. Eph. 1. Jak. 1, 25 u. s. w.

f) das Gebet und die Gebetserhörung. Mt. 7, 7—11. 18, 19. 21, 22. Lk. 11, 5 ff. 18, 1 ff. Röm. 5, 1 ff.; 8 u. s. w.

4. Die Herrlichkeit des gegenwärtigen Gottesreiches Jesu ist so groß, daß das geringste wirkliche Glied in demselben durch Gottes Gnade seinem gegenwärtigen Besitze nach größer ist als der größte alttestamentliche Prophet, Johannes der Täufer. Mt. 11, 11. Das Gottesreich schließt alle wahren Güter in sich ein; deshalb soll man zuerst nach ihm trachten Mt. 6, 33, es auf jede Weise und unter allen Umständen zu erwerben suchen und alles andere darum hingeben. Mt. 13, 44—46. Lk. 10, 42. Wenn deshalb den wahren Gliedern des Gottesreiches die unruhige, zweifelnde Sorge geradezu verboten ist, so folgt doch nicht, daß ihnen irdische Güter und Vorteile, Ehre, Reichtum, Genuß u. s. w. zugesichert werden. — Selbstverständlich ist auch jedes Gut ausgeschlossen, welches durch Sünde erworben wird. Das alle gegenwärtigen Mängel ausgleichende Gut aber ist die sichere Hoffnung der zukünftigen Vollendung. Röm. 8.

§ 26. Das Gottesreich in der Gegenwart: IV. seine Wirklichkeit und seine Ausbreitung.

1. Während die Aufrichtung des zukünftigen Gottesreiches uns nach Zeit, Art und Mitteln ein Geheimnis bleibt, ist das Dasein des gegenwärtigen Gottesreiches in Christo uns gewiß und sein Kommen zu uns Gegenstand unseres Gebetes (Mt. 6, 10; vgl. Luthers Erklärung im kl. Kat.). Jesus hat es gebracht und gebaut nicht durch einzelne neue geistige Erkenntnisse, sondern durch seine Person und den Geist Gottes selbst, nicht durch neue sittliche Wahrheiten, sondern durch die Kraft wahrer Sittlichkeit. Er bringt nicht eine Lehre vom Reiche Gottes, sondern das Reich Gottes selbst.

2. Jesus Christus ist der einzige rechte Lehrmeister, und sein Geist der einzige Schlüssel für das Geheimnis des Gottesreiches. Für die

Gesinnung des natürlichen Menschen ist und bleibt die Welt nur eine wunderbare, große, geheimnisvolle Maschine, zusammengestellt aus Personen und Sachen, Kräften und Elementen, Gedanken und Einrichtungen. Selbst mit aller Wissenschaft, Klugheit und Kunst, mit der er die Welt zu verstehen und zu erklären, zu benutzen und zu vervollkommnen sucht, kommt er darüber nicht hinaus. Das Reich Gottes kann er nicht erkennen.

3. Das Gottesreich nimmt uns die Welt, soweit sie böse und vergänglich ist; aber es giebt uns die ganze Welt wieder als einen Acker und eine Werkstatt Gottes für Gottes Willen, damit die Saat des göttlichen Wortes hier an uns und durch uns Frucht bringe. Mt. 13. Mk. 4. Mt. 20. Die Ausbreitung des Gottesreiches in der Welt geschieht nicht allein durch die „Mission“, durch Gottesdienst, Religionsunterricht und Pflege kirchlicher Interessen, sondern auf allen Gebieten des Lebens, in Reden und Schweigen, in Arbeit und Kampf, in Verkehr und Sammlung, in Beruf und Erholung, wenn wir überall in der Kraft christlichen Gottvertrauens und im Geiste christlicher Liebe handeln, gebend und vergebend, entsagend und dankend, vertrauend und geduldig, kämpfend und arbeitend. Trotzdem ist das Gottesreich nicht das Ergebnis unserer Arbeit und Klugheit, unseres Glaubens, Kämpfens, Thuns und Denkens, sondern allezeit eine freie Gnadengabe Gottes. Somit ist es zugleich unser von Gott gegebenes und verbürgtes höchstes Gut und unser höchstes sittliches Ideal, dem wir in der Christenheit miteinander nachstreben, unsere Gabe und unsere Aufgabe.

Anm. 1. Die Gleichheit aller Menschen und die Aufgabe allgemeiner Menschenliebe ist schon im klassischen Heidentum von Dichtern und Philosophen hier und da erkannt und ausgesprochen. So hat besonders die stoische Schule die natürliche Verwandtschaft aller Menschen den trennenden politischen, sozialen und natürlichen Schranken entgegengesetzt und aus der menschlichen Natur und dem Gedanken der Menschenwürde die Pflichten menschlicher Sittlichkeit und die Idee eines allgemeinen Reiches der Humanität und eines idealen Weltbürgertums abgeleitet. Trotzdem sind diese Anschauungen nicht durch die Stoa, sondern erst durch das Christentum wirklich zur Geltung gekommen. Denn einerseits konnte aus der menschlichen Natur auch das Gegenteil gefolgert werden; und andrerseits ist eine derartige philosophische Erkenntnis ohne religiöse und sittliche Motive kraftlos. Während nun das Christentum die allgemeine Menschenliebe und Humanität auf die in Christo offenbare Vaterliebe Gottes und die Aufrichtung eines göttlichen Reiches gründet, haben die ähnlichen stoischen Ideen keine religiöse Wurzel, sondern höchstens einen pantheistischen Hintergrund.

B. Die Person Jesu Christi.

§ 27. Das Gottesreich und die Person Jesu Christi.

1. Personen und Sachen tragen und bedingen einander und machen sich gegenseitig verständlich. Wie eine Person einen bestimmten Inhalt und einheitlichen Wert gewinnt durch die Sache, die sie vertritt und verkörpert, so kommt umgekehrt jede bedeutende Sache, jede fruchtbare Idee, jede neue Weltanschauung zur vollen Offenbarung nur in dem Leben von Persönlichkeiten, die davon ergriffen, beeinflußt und getragen werden. Die Personen der großen Männer sind für ihr Werk, ihren Wirkungskreis und die von ihnen gegründeten Gemeinschaften meist ebenso wichtig wie die von ihnen zur Geltung gebrachten Gedanken, Bewegungen und Einrichtungen, und um so wichtiger, je näher die letzteren das eigentliche Gebiet des persönlichen Lebens betreffen (vgl. z. B. Luther in seiner persönlichen Bedeutung für die Reformation u. s. w.). — Der Kultus des Genies, das Errichten von Denkmälern und das Reliquienwesen hängt mit diesem Sachverhalt zusammen.

2. In einzigartiger Weise ist diese gegenseitige Beziehung zwischen dem Gottesreiche und dem Gottessohne Jesu Christo vorhanden. Kann Jesus geschichtlich völlig verstanden werden nur als der „Christ", d. h. als der König, Stifter, Bringer und Erhalter des ewigen Gottesreiches, so kann andrerseits das Wesen dieses Gottesreiches hienieden völlig verstanden, angeeignet und dargestellt und rein und vollkommen aufgewiesen werden nur in der Person Jesu Christi. Er ist der einzige, durch den das Reich Gottes in Welt und Geschichte wirklich und vollkommen eingetreten, verwirklicht und zum Ausdruck gebracht ist. Seine Person ist der Grund, der Inhalt und die Bürgschaft des Evangeliums vom Gottesreiche. Nicht bloß das reine Verständnis dieses Evangeliums, sondern auch seine Wirklichkeit und Gewißheit hängen allein von dieser Person ab.

3. Erst aus der also unauflöslich vereinten sachlichen und persönlichen Selbstmitteilung, aus der Offenbarung in seinem vollkommenen, allumfassenden Werk (seinem „Reiche") und in seinem vollkommenen Ebenbilde (dem „eingeborenen Sohne" und „König des Gottesreiches" Jesu) kann eine völlige Erkenntnis Gottes geschöpft werden. Denn nur so tritt man mit ihm in wirkliche sachliche und persönliche Gemeinschaft.

Anm. 1. Hiermit hängt ein wesentlicher Unterschied des Christentums von allen andern positiven Religionen zusammen: die christliche Religiosität besteht in einem umfassenden Bekenntnis und Verhältnis zu dem Stifter der christlichen Religion, dessen Person für die ganze Christenheit eine einzigartige, grundlegende, unvergängliche und unersetzliche Bedeutung hat. Das Reich Gottes, bezw. die Christenheit ist überall dort, wo man sich von Herzen zu Jesu Christo bekennt

und hält. Die Volksreligionen (z. B. die persische und jüdische), die in der Nationalität selbst ihr inneres Band wie ihre natürlichen Grenzen nach außen von selbst finden, haben der Person ihres Stifters (Zoroaster und Moses) wohl in der Geschichte, aber nicht im Kultus und religiösen Leben selbst eine entscheidende Stelle eingeräumt: Kultus und religiöses Leben beziehen sich auf ihre Lehren und sachlichen Institutionen, aber nicht auf ihre Person. Eine größere Rolle spielen die Personen der Stifter bei den Universalreligionen, die gerade in einer bestimmten Schätzung dieser Personen ihr zusammenhaltendes und unterscheidendes Merkmal haben, freilich in ganz verschiedener Weise. Der Islam beschränkt sich darauf, neben dem Bekenntnis zu Gott das Bekenntnis zu Mohamed als dem höchsten, einzigartigen Propheten zu verlangen; die Anhänger des Buddhismus werden angeleitet, Buddha nachzufolgen und dies Vorbild möglichst zu erreichen. Das Christentum kennt ebenfalls die Bedeutung Christi als des höchsten Propheten und des vollkommenen Vorbilds, aber es geht weit darüber hinaus, indem es Jesum zugleich als den Herrn und König, als Priester und Opfer, als Gottessohn und Gott, als den Geistesspender und den dauernden und einzigen Mittler zwischen Gott und seinen Gläubigen verehrt, und nicht bloß die religiöse Belehrung und das sittliche Streben, sondern das ganze sittliche und religiöse Leben des einzelnen Christen wie der gesamten Christenheit im letzten Grunde von ihm abhängig macht.

Kapitel VIII.

Der Weg zur Erkenntnis Jesu Christi.

§ 28. Grundsätze und Methode der rechten Erkenntnis Jesu Christi.

1. Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere. (Melanchthon.)

2. Nicht eine naturwissenschaftlich-theoretische, sondern eine historische und religiös-praktische Würdigung führt zu einem richtigen Verständnis der Person und des Werkes Jesu Christi. Zu einem solchen Verständnis kann Predigt, Religionsunterricht und andere mündliche oder schriftliche Belehrung wohl Anleitung geben; aber zum wirklichen Glauben an Christus, zu der heilsnotwendigen, gottgewollten Erkenntnis seiner Person kommt es doch nur, wenn der einzelne lernt, dies Verständnis in seinem eigenen Leben praktisch anzuwenden, zur Geltung zu bringen und für sich selbst die sittlich-religiösen Folgerungen daraus zu ziehen. Das aber lernt man erst allmählich, und zwar am besten und leichtesten im regelmäßigen, christlichen Gemeinschaftsleben. (Christliches Haus, christliche Gemeinde, christliche Schule, christliche Freundschaft.)

3. Bezüglich der richtigen Erkenntnis der Person Jesu Christi gelten noch folgende Grundsätze:

a) Man darf die Person Jesu, wenn man ihr Wesen und ihren

Wert recht verstehen will, nie völlig von ihrem offenbaren, geschichtlichen Auftreten loslösen. Alle Spekulationen, die unter Vernachlässigung des irdisch-geschichtlichen Lebens Jesu sein göttliches Wesen um so reiner und herrlicher zu erfassen und darzustellen vermeinten haben die wirkliche, praktisch wertvolle, heilsnotwendige, von Gott in der Sendung Christi beabsichtigte und von Christus selbst allein gewollte Erkenntnis Jesu Christi nicht gefördert, sondern die Christenheit von der Hauptsache auf Nebensachen abgelenkt und allerhand Irrtümer, Mißbräuche, Mißverständnisse und Spaltungen hervorgerufen. Der alleinige Grund des ganzen Evangeliums ist die geschichtliche, offenbare Person Jesu, und sein Mittelpunkt ist das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ 1. Kor. 1—3. So allein behält das Evangelium seine umfassenden Beziehungen zur ganzen Weltgeschichte und zum Menschendasein, zum Alltagsleben wie zu den besonderen Fügungen und Fragen unserer Existenz, in unmittelbarer Anwendbarkeit, unerschöpflicher Mannigfaltigkeit und unumstößlicher Gewißheit.

b) Andrerseits darf man die geschichtliche Person Jesu Christi nie ohne ihre fortdauernden Wirkungen und die Ergebnisse ihres Werkes (das gegenwärtige Gottesreich, die Christenheit u. s. w.) denken. So sehr deshalb die über das „Leben Jesu" geschriebenen Bücher unsere geschichtliche Kenntnis zu fördern und uns religiös anzuregen im stande sind, so wenig genügen sie allein, die religiöse Erkenntnis Jesu Christi zu gewährleisten, welche allein durch die dauernde Anwendung seines Evangeliums auf das praktische Leben und durch das Empfangen und Verwerten der dauernden Früchte seines Wirkens gewonnen wird. Die Stimmung des wirklich religiösen Glaubens der Person Jesu gegenüber ist deshalb weder ästhetische Anerkennung und Bewunderung, noch historisches Interesse, noch freundschaftliche oder bräutliche Innigkeit oder gar phantastisch-sentimentale Hingebung, sondern die dankbare, liebevolle, gehorsame, demütige Ehrfurcht vor unserm erhöhten, göttlichen Herrn und Erlöser.

c) In gewissem Sinne wird die Person Jesu für uns hienieden immerdar ein Geheimnis bleiben. Aber den geheimnisvollen Grund und die uns verborgenen Seiten seines Wesens ehren wir als göttlich, indem wir die offenbare, d. h. die menschlich-geschichtliche Erscheinung Jesu Christi göttlich ehren und als unbedingt maßgebend anerkennen, nicht aber, indem wir auf dem Wege weitgehender, logischer Schlußfolgerungen, philosophischer und theologischer Spekulationen oder mystischer Empfindungen durch Formeln, Begriffe und Gefühle denjenigen Geheimnissen näher zu kommen trachten, denen gegenüber unser Denken, Reden und Fühlen doch nur ein Lallen, Stammeln und Ahnen ist. Die Wirklichkeit und der einzigartige Wert der Person Jesu hängt von der theoretischen Erkenntnis, Formu-

lierung und Beurteilung dieser uns nach dem Willen Gottes verhüllten Geheimnisse ebensowenig ab, wie die Wirklichkeit und der Wert unsers eigenen Lebens von der theoretischen Erforschung, Kenntnis und Beurteilung der unser eigenes Erdenleben bedingenden Rätsel und Geheimnisse.

Anm. 1. Der unter Nr. 1 aufgestellte Grundsatz ist von den Reformatoren als maßgebend erkannt und in den Bekenntnisschriften der Reformation direkt und indirekt oft ausgesprochen und geltend gemacht. Vgl. z. B. Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses art. II, § 101: „Quid est autem notitia Christi nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum, credere, quod, quae promisit Deus propter Christum, certo praestat.“ ibidem, art. III, § 33: „Mulier (Luc. 7) venit hanc afferens de Christo opinionem, quod apud ipsum quaerenda esset remissio peccatorum. Hic cultus est summus cultus Christi. Nihil potuit maius tribuere Christo. Hoc erat vere Messiam agnoscere, quaerere apud eum remissionem peccatorum. Porro sic de Christo sentire, sic colere, sic complecti Christum est vere credere.“ ibidem art. XII, § 72: „meminisse Christi non est otiosa spectaculi celebratio aut exempli causa instituta . . . . ., sed est meminisse beneficia Christi eaque fide accipere, ut per ea vivificemur.“

§ 29. Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Person Jesu Christi.

1. Während des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters haben die Christen noch keine zusammenhängende, theoretisch-wissenschaftliche Lehre über die Person Jesu neben dem einfachen geschichtlichen Evangelium aufgestellt, wenn ihnen auch alles, was sie umgab, ein Hinweis auf seine Person und sein Werk wurde. An der Feststellung eines „Dogmas“ oder einer „Kirchenlehre“ von der Person Jesu Christi konnten sie kein Interesse haben, weil einerseits der Eindruck der Persönlichkeit Jesu noch viel zu unmittelbar, lebhaft, gewaltig, tief und vielseitig war, als daß ein einzelnes lehrhaftes Schema dem Glauben genügt hätte, weil andrerseits die Wiederkunft des Herrn, von dessen Erhöhung und göttlicher Herrschaft alle überzeugt waren, als nahe bevorstehend erwartet wurde, und diese Erwartung eine theologische Bearbeitung überflüssig machte, endlich auch, weil in den Gemeinden die philosophisch und theologisch Gebildeten nicht besonders zahlreich und einflußreich waren. Wohl finden sich, im Zusammenhang besonders mit alttestamentlichen Gedanken und jüdischer Wissenschaft, Keime und Ansätze zu einer theologischen Lehre von Christus. (Die biblische γνῶσις.) Eine zusammenhängende theologisch-philosophische Lehre von Christo ist jedoch erst nach dem Eindringen des Christentums in die gebildeten heidnischen Kreise entstanden, und zwar einerseits durch die sog. „gnostischen“ Schulen und Sekten, andrerseits

durch die sog. „Apologeten". Die letzteren suchten wie das Evangelium überhaupt, so besonders die Lehre von der Person Jesu durch gewisse Hauptbegriffe der bedeutendsten heidnischen Philosophenschulen den gebildeten Heiden verständlich zu machen. Dies gelang ihnen so sehr, daß jene philosophischen Gedanken und Begriffe fortan auf die Fragestellung und die Ergebnisse der kirchlichen Lehrbildung von großem Einfluß wurden.

2. Im 2. Jahrhundert wurde zunächst gegenüber den „Gnostikern" die wirkliche und vollkommene Menschheit Christi betont und bekenntnismäßig festgestellt. Dies Bekenntnis wurde seitdem festgehalten und immer wiederholt, auch als in den folgenden Jahrhunderten die eigentliche theologische Spekulation und das religiös-kirchliche Interesse von dem geschichtlich-menschlichen Leben Jesu sich mehr oder weniger abwandte und sich einseitig mit der göttlichen Seite der Person Jesu (der nun sog. göttlichen „Natur") beschäftigte. Da man das im Christentum gegebene und verbürgte Heil damals besonders als die zukünftige Vergottung der menschlichen Natur (s. § 5, 2) auffaßte, so mußte bei der Lehre von der Person Jesu alles darauf ankommen, festzustellen, daß in Jesu der wahrhaftige Gott menschliche Natur angenommen habe, und somit die Menschwerdung Gottes in Jesu die zukünftige Vergottung der Gläubigen verbürge. Daneben galt es selbstverständlich, trotz dieser einzigartigen Schätzung der Person Jesu nicht in polytheistische Gedanken zu verfallen. Die Versuche des 2. und 3. Jahrhunderts, unter strenger Einhaltung des Monotheismus entweder das Göttliche in der Person Jesu Christi nur als eine bloße göttliche Kraft zu fassen, oder in der Person Jesu nur eine andere geschichtliche Erscheinungsform des Einen Gottes zu sehen, der nacheinander als Vater, als Sohn und als Geist in die Weltgeschichte eintrete, wurden von der Mehrzahl der Christen abgelehnt, weil so entweder die Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens Jesu oder die Wirklichkeit seiner vollen Gottheit, und in beiden Fällen der innere Zusammenhang des Heilswerkes in Frage gestellt wurde. Im Anschluß an alt- und neutestamentliche Stellen wie an jüdisch-theologische und heidnisch-philosophische Vorstellungen setzte sich vielmehr die Lehre durch, daß in der menschlichen Person Jesu Christi die Erscheinung eines, in die Geschichte eingetretenen, persönlichen, ewigen, zweiten Prinzips der Gottheit (des ewigen „Wortes", „Logos", „Sohnes") zu verehren sei, und zwar derart, daß durch diese, Gott selbst an Wesen und Würde gleiche Person (ὁμοούσιος) weder der strenge Monotheismus noch die volle Wirklichkeit der menschlichen Natur beeinträchtigt werden solle. Von dieser Anschauung aus wurde sodann die Lehre des Arius, der in Jesu zwar das erste, präexistente Wesen, den Schöpfungsmittler und einen sündlosen Menschen, aber doch nur eine, durch einen besonderen Willensakt geschaffene, keineswegs ewige oder Gott wesensgleiche und wirklich göttliche Person erkennen

wollte, mit Recht verworfen, wiewohl Arius sich auf eine Reihe von Bibelstellen berufen konnte. Denn — abgesehen von der, praktisch zum Polytheismus zurücklenkenden Inkonsequenz dieser Lehre, welche zugleich die Universalität und absolute Bedeutung des christlichen Heils und den inneren Zusammenhang des Heilsplanes in Zweifel stellte, — war für Arius der entscheidende, höchste Gesichtspunkt nicht die göttliche Offenbarung in Christo und das im Glauben verstandene, göttliche Heilswerk, sondern der abstrakt-logische Monotheismus und der rein philosophische Gedanke, daß Gott als die „letzte Ursache aller Dinge" zu bezeichnen, und daß deshalb, da es doch nur Eine letzte Ursache geben könne, die wahre Gottheit Christo abzusprechen sei. Im ausdrücklichen Gegensatz zur arianischen Lehre ist als kirchlicher Ausdruck der athanasianischen Lehrauffassung damals (seit 353) im Morgenland und Abendland das Weihnachtsfest aufgekommen. Nach drei Jahrhunderten voll Kampfes und nach mannigfachen Versuchen, bald das menschliche Wesen und die geschichtliche Entwicklung, bald die göttliche Einheit, Bestimmtheit und Würde Jesu innerhalb jener Anschauung genauer und deutlicher hervorzuheben, kam man zu dem, nach der ganzen Fragestellung und Methode notwendigen Ergebnis, daß in Jesu Christo zwei Naturen, eine volle (aus Leib, Seele und Geist bestehende) menschliche, und eine ebenso vollständige göttliche Natur „unvermischt und unwandelbar, untrennbar und unauflöslich" miteinander vereint seien (680. Die Lehre von den zwei Naturen und zwei Willen Christi).

3. Weder das Mittelalter noch die neuere Zeit hat diese, bis in ihre äußersten Konsequenzen durchgeführte Lehre noch wesentlich zu erweitern, umzugestalten oder zu beleben vermocht. In ihrer Abgeschlossenheit aber galt sie als unveränderliche, offizielle „Kirchenlehre". Spätere Zeiten haben diejenigen lebendigen, religiösen Gedanken, die ihnen nicht deutlich genug in der Zweinaturenlehre zum Ausdruck und Verständnis kamen, durch andersartige Gedanken und Lehren (z. B. die Lehren von den „zwei Ständen" und den „drei Ämtern" Christi, die Verehrung Jesu als des Freundes und Seelenbräutigams u. s. w.) selbständig behandelt oder doch nur in eine lose und fremdartige Verbindung mit dem überlieferten Dogma gebracht. Die von Anselm von Canterbury († 1109) in seiner Schrift „Cur deus homo" zuerst entwickelte Theorie, daß die Menschwerdung Gottes deshalb notwendig gewesen sei, damit Jesus Christus einerseits als Mensch die stellvertretende Satisfaktion für die sündige Menschheit habe leisten, andrerseits als Gott dieser Satisfaktion ihr Dasein und ihren Wert habe geben, also als Gottmensch in seinem unverschuldeten, unendlich wertvollen Leiden und Sterben die unendliche Schuld der Menschheit habe ablösen können, — diese Theorie ist zwar ein bedeutsamer Beweis für die Frische und Produktionskraft der kirch-

lichen Wissenschaft des Mittelalters, aber sie löst die überlieferte, altkirchliche Formel in ganz andrer Weise auf, als diese thatsächlich entstanden und gemeint war. Zudem ist diese Theorie in ihren Grundlagen und Mitteln nur zum Teil biblisch begründet, und in ihrer ausgesprochenen Tendenz — das Geheimnis des Gottmenschen jedem, auch dem Juden, Heiden und Mohammedaner, also dem natürlichen Menschen zu erklären und zu begründen, — rationalistisch und unbiblisch. Indem sie aber, im Geiste des von Augustin befruchteten Abendlandes, die Lehre von der Person Christi in grundsätzliche, unauflösliche und dem damaligen Zeitalter verständliche Beziehungen zu der Lehre von seinem Werke setzte, ist diese Theorie von unberechenbarem Werte geworden.

4. In der Reformation ist die altkirchliche Lehre von Jesu Person im wesentlichen unverändert übernommen, der scholastische Gedankengang an einzelnen wichtigen Punkten vertieft und verbessert, aber durch Luthers Betonung der geschichtlichen Person Jesu Christi und ihrer grundlegenden und entscheidenden Bedeutung ein ganz andersartiges, neues, unmittelbar an die heilige Schrift anschließendes Verständnis der Person Christi angebahnt, welches für Predigt und theologische Wissenschaft von gleich großer Bedeutung sein dürfte. Alle die mannigfachen und unter sich sehr ungleichartigen, seitherigen Versuche, die altkirchliche oder mittelalterliche Lehre von der Person Jesu Christi umzugestalten, zu ersetzen oder zu erklären und biblisch und spekulativ zu begründen, sind Beweise für die neue, eigenartige Vertiefung in die einzigartige Person Christi, welche durch die Reformation hervorgerufen ist. Es scheint freilich, als solle der Protestantismus zu einer einheitlichen theologischen Betrachtung und Lösung dieser Frage nicht kommen, während bezüglich der unmittelbaren, kirchlich-religiösen Darstellung dieser Person in Predigt und Unterricht dank dem Einfluß der heiligen Schrift unter den Evangelischen mehr Übereinstimmung vorhanden ist, als die theologischen und kirchenpolitischen Kontroversen in der Regel ahnen lassen.

5. Neben der Zweinaturenlehre (s. oben Nr. 3) gelten seit langer Zeit die Lehren von den zwei Ständen und den drei Ämtern Jesu Christi als die notwendigen und rechtmäßigen Darstellungsformen für die Bedeutung der Person Jesu. Als die beiden „Stände“ Jesu pflegt man den Stand der „Erniedrigung“, d. h. sein irdisch-geschichtliches Dasein bis zu seinem Tode, und den Stand seiner „Erhöhung“, d. h. die Zeit seiner ewigen, überweltlichen Herrschaftsstellung nach seinem Kreuzestode, zu bezeichnen, welche letztere seiner vorzeitlichen, göttlichen Stellung (s. § 35) entspricht. Als die drei Ämter Jesu pflegt man das prophetische, das priesterliche und das königliche zu nennen (so zuerst Eusebius von Cäsarea 340). — Es ist leicht ersichtlich, daß die Lehre von den zwei Ständen eine religiös-geschichtliche, die Lehre von den drei

Ämtern eine soziale und sittliche Ergänzung zu der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise der Zweinaturenlehre giebt. Die auf Stellen wie Phil. 2, 5ff. begründete Lehre von den zwei Ständen zeichnet sich vor der Zweinaturenlehre durch lebensvollere Anschaulichkeit aus, hat aber den Mangel, daß sie das geschichtliche Leben Jesu, also die eigentliche und volle Offenbarung Gottes, in ausschließlichen, logischen Gegensatz zu seiner ewigen, göttlichen Stellung bringt. Die Lehre von den drei Ämtern wiederum wird dem eigentlichen Inhalt des Lebenswerkes und der Person Jesu weit mehr gerecht als die beiden andern Lehren, indem sie sowohl die auf die Menschen gerichtete, an Gottes Stelle geübte Wirksamkeit Jesu (prophetisches Amt), wie zugleich die auf Gott gerichtete, an der Menschen Stelle geübte Wirksamkeit Jesu (priesterliches Amt) berücksichtigt und beides durch den Hinweis auf seine Erhöhung (königliches Amt) vollendet. Aber abgesehen davon, daß man meist das königliche Amt in der irdischen Wirksamkeit Jesu nicht beachtet, entbehrt auch diese ganze Darstellung der Einheitlichkeit, Gleichmäßigkeit und Geschlossenheit.

Anm. 1. Diejenige sittlich-religiöse Darstellungsform, welche fähig ist, einheitlich, gleichmäßig und allgemeinverständlich alle Wahrheitsmomente der Zweinaturenlehre, der Zweiständelehre und der Dreiämterlehre ohne Zwang und Beengung in sich zusammenzufassen, ist in den §§ 31ff. zu Grunde gelegt. Dabei muß aber stets beachtet werden, wie Christus selbst und die älteste Christenheit sich zu dieser Frage gestellt haben (s. § 30).

§ 30. Biblische Winke zum Verständnis der Person Jesu Christi.

Der unmittelbare Eindruck der Person Jesu Christi war so tief, umfassend und lebhaft, und ihre Bedeutung in dem Bewußtsein und der Überzeugung seiner Anhänger so allgemein und so entscheidend, daß ihr lebendiger Glaube diesen einzigartigen Wert seiner Person mit den mannigfachsten Mitteln und auf die verschiedenste Weise zum Verständnis zu bringen suchte, ebenso wie der Herr selbst seine Person und sein Werk auf die mannigfaltigste Weise charakterisiert und verdeutlicht hatte. Die Vergleiche, Bilder, Merkmale, Ehrenprädikate für die Person Christi sind im N. T. außerordentlich zahlreich und meist noch über sich hinausweisend und entfaltungsfähig. Durch das N. T. und die Aussprüche Jesu selbst ist es weder gegeben noch gefordert, daß nur einzelne bestimmte Schemata, wie sie von der späteren Theologie und der Kirchenlehre aus der Fülle des biblischen Materials ausgewählt und mehr oder minder systematisch ausgearbeitet sind, die maßgebenden, höchsten und für alle Zeiten unumgänglich notwendigen sein sollten.

Anm. 1. Lebendiger Glaube hat es sich zu keiner Zeit nehmen lassen, das, was ihm im Herzen wertvoll und heiligster Besitz war, auf seine Weise und in der Sprache und mit den Begriffen seiner Zeit frei, lebendig und mannigfaltig auszudrücken, darzustellen und zum Verständnis zu bringen. So ist auch das

Verständnis der Person Jesu Christi nicht auf einzelne, bestimmte Vorstellungen und auf die Darstellungsmittel vergangener Zeiten beschränkt. Es giebt vielmehr nichts Wertvolles in Welt und Weltgeschichte, an Personen und Dingen, in Gedanken und Thatsachen, was nicht dem Glauben, dem alles gehört (1. Kor. 3, 22), direkt oder indirekt ein Beitrag für die Erkenntnis Jesu Christi werden könnte. Da aber diese Erkenntnis nicht eine theoretische, theologische, sondern eine praktische, religiös-sittliche sein soll, so werden diejenigen Bilder und Gleichnisse den dauerndsten Wert haben, welche, unberührt von allen zeitgeschichtlichen Veränderungen, ihr gleichbleibendes Verständnis für möglichst alle Zeitalter in sich tragen, diejenigen den allgemeinsten Wert, welche, keinen äußeren und lokalen Verschiedenheiten unterworfen, möglichst vielen Menschen und Völkern in gleicher Weise zur Verdeutlichung dienen können, und diejenigen den höchsten Wert, welche die Person Jesu Christi in unmittelbare Beziehung zu den innersten und höchsten, praktischen Lebensinteressen zu setzen wissen. — Z. B. können die aus dem Opferwesen und priesterlichen Kultus hergenommenen Bilder zur unmittelbaren Verständigung nur benutzt werden, wo Opfer und Priester im praktischen Leben noch vorhanden oder bekannt sind. Die verdeutlichenden Hinweise und Vergleiche auf Personen und Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte setzen selbstverständlich zunächst eine Vertrautheit mit dieser Geschichte und ihre Wertschätzung voraus. Bilder aus der Natur und dem alltäglichen Leben werden von vornherein am allgemeinsten verständlich sein. Bilder und Begriffe aus einem bestimmten Berufskreise werden für diejenigen besonders wertvoll sein, welche ein bestimmtes, praktisches Interesse an dieser Berufsart haben u. s. w. — In der wirklich volkstümlichen Predigt macht man von diesen Grundsätzen ohne weiteres Gebrauch und bringt sogar, ohne direkten Anschluß an die heilige Schrift, mit Recht auch neue Gedanken und Mittel der Darstellung hervor. In der Theologie gilt es mehr oder minder als ein vermeintlich aus der normativen Bedeutung der heiligen Schrift sich von selbst ergebender Grundsatz, daß man auf bestimmte, aus der heiligen Schrift meist abstrahierte Schemata sich zu beschränken habe. Deshalb findet dann das mannigfache, ursprüngliche Leben und der unerschöpfliche Reichtum der heiligen Schrift in der Theologie nur einen mangelhaften Ausdruck (vgl. die sog. Lokalmethode). Das begreifliche Bestreben, die einzelnen, eine und dieselbe Lehre betreffenden Schriftstellen als nicht in Widerspruch miteinander zu erweisen, hat vielfach die Manier hervorgerufen, in den verschiedensten Schriftstellen bezüglich einer Lehre möglichst nur genau einen und denselben Inhalt gelten lassen zu wollen. Solche Vereinerleiung muß zu einer Verarmung des Schriftverständnisses und zu einer Veräußerlichung der Schriftforschung führen.

Anm. 2. Es ist ein Zeichen von Luthers religiöser und pädagogischer Genialität und sollte zu denken geben, daß Luther in seinem ganzen kleinen Katechismus, in welchem er doch jedenfalls die ganze Summe des Evangeliums volkstümlich und für alle zureichend zusammenfassen wollte, die Schemata von den beiden Naturen, von den beiden Ständen und den drei Ämtern Christi nirgends anwendet, ja die Worte „Naturen", „Stände", „Ämter" gar nicht einmal erwähnt und selbst beim fünften Hauptstück den durch die Einsetzungsworte so nahegelegten Ausdruck und Begriff des „Opfers" weder gebraucht noch ausbeutet. Luther hat sich vielmehr, um die Person und das Werk Jesu allen verständlich zu machen, bei der Erklärung des 2. Artikels nur eines einzigen, außerordentlich einfachen und leichtverständlichen, in der Schrift grundlegenden, streng durchgeführten Bildes bedient: Jesus ist unser Herr, welcher die in der Gewalt und Schuldhaft andrer Mächte befindlichen Menschen zu seinem Eigentum und seinem Dienste freigekauft hat.

Anm. 3. Um von der Fülle des biblischen Materials nur einen annähernden Begriff zu geben, seien hier nur kurz diejenigen Bilder, Vergleiche und Bezeichnungen zusammengestellt, welche unmittelbar oder mittelbar von Jesus und den neutestamentlichen Schriftstellern gebraucht sind, um die Person und das Werk Jesu deutlich zu machen und darzustellen. Es sind folgende: König, Herr, Sklave, Erstgeborner, eingeborener Sohn, Hausvater, Freund, Bruder, Bräutigam, Gatte, Arzt, Küfer, Schneider, Hirte, Schnitter, Säemann, Lehrer, Führer, Fuhrmann, Ackersmann, Prophet, Baumeister, Hausherr, Meister, Bürge, Befreier, Sieger, Königssohn, Dieb, Reisender, Diener, Richter, Armer, Reicher, Hungriger, Gefangener, Durstiger, Kranker, Schriftgelehrter, Täufling, Held, Herdenbesitzer, Gesandter, Fürst, Fürst der Könige, Erbe, Anwalt, Briefschreiber, Gesetzgeber, Friedensstifter, Freudenspender, Bahnbrecher, Einwohner, Feldherr, Bischof, Vermittler, Herzog, Vorgänger, Anfänger und Vollender, Zeuge, Freikäufer von Schuld und Schuldhaft, Brandstifter; Henne, Lamm, Fuchs, Vogel, Löwe; Licht, Blitz, Brief, Brot, Speise und Trank, Thür, Weizenkorn, Weg, Weinstock, Haupt, Gewand, Baugrund, Eckstein, Erstling, Geruch, Bild, Vorbild, Leben, Abglanz, Morgenstern, die militärische Subordination, die früheren Generationen; — Immanuel, Gottessohn, Menschensohn, Davidssohn, Tempel, Sabbath, Gottesknecht, Jonas, Salomo, Elias, Moses, Johannes der Täufer, David, Bethel, die eherne Schlange, Manna, Abraham, der Deckel der Bundeslade, Adam, Passahlamm, Bundesopfer, Versöhnungsopfer, der Fels, Sündopfer, Abrahams Same, neuer Gesetzgeber, die Propheten, die Engel, Hoherpriester, Aaron, Melchisedek, Gesetz, Bund, Stiftshütte und ihr Kultus, Wurzel Jesse; — Geburt aus dem Geist und der Jungfrau, Retter von Sünden, der Erfüller, *κύριος*, die Weisheit, der Herr über alles, Himmel und Erde, der Gerechte, der Allgegenwärtige, *λόγος*, der Geisterfüllte, der vom Vater Versiegelte, das Leben, die Auferstehung, die Wahrheit, Herr und Gott, Fürst des Lebens, der Heilige und Gerechte, der *καταλλάσσων*, alle Mächte der Welt, des Gesetzes Ende, Diener der Beschneidung, göttliche Kraft und göttliche Weisheit, der Schöpfungsmittler, der Leib Gottes, die Erfüllung der Verheißungen, der Geist, die göttliche *δόξα*, das Ebenbild Gottes, Gott in Christo, *ἱλασμός*, das innere Leben der Gläubigen, der Fluch, das Urbild des wahren Menschen, die *ἀνακεφαλαίωσις*, das Prinzip der Neuschöpfung, der Frieden, der Ehemann der Gemeinde, die Präexistenz, die Erniedrigung, die Erhöhung, der Erstgeborene der Kreaturen, das *πλήρωμα*, alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis, die Philosophie, Gottesgabe, die Fülle der Gottheit, der in Gott Verborgene, das ewige Leben, der wahrhaftige Gott, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der Welterhalter, der Sündentilger, der Herzog der Seligkeit, der Gesandte Gottes; vgl. noch Offenb. 1, 13—18; 5, 6—14; 7, 17; 14, 14; 19, 11—16. Rechnet man dazu noch die Thatsache, daß von den neutestamentlichen Schriftstellern das ganze A. T. überhaupt in seinem Zusammenhang und in seinen Einzelzügen auf Jesum bezogen wird, und daß so oft im N. T. zu allem, was die Gläubigen denken, thun, reden, hoffen, erkennen, das „*ἐν Χριστῷ*“ oder „*ἐν κυρίῳ*“ hinzugesetzt wird, so wird man inne, daß dem altchristlichen Glauben die ganze Welt und ihr Inhalt ebenso wie Gott und alle seine Offenbarungen dienstbar geworden sind, um das Wesen und Werk Jesu Christi zu verstehen und deutlich zu machen.

§ 31. Die leitenden Gesichtspunkte für das Verständnis und die Beurteilung der Person Jesu Christi.

1. Die sittliche und geschichtliche Beurteilung einer Person muß nach drei Gesichtspunkten fragen: a) nach dem Beruf (der gottgegebenen Lebensstellung, Lebensaufgabe oder geschichtlichen Sendung) des betreffenden Menschen; b) nach der Art seiner Berufserfüllung; c) nach den persönlichen Anlagen, Kräften und Fähigkeiten, welche er an seine Lebensaufgabe herangebracht hat.

Für die sittliche Beurteilung wird der zweite, für das geschichtliche Verständnis besonders der erste und dritte Punkt in Betracht kommen. Die religiöse Würdigung wird alle drei in gleicher Weise in Betracht ziehen und zwar in der Rücksicht darauf, daß unser Verhältnis zu Gott dadurch irgendwie betroffen wird.

Anm. 1. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der Beurteilung bestimmter Personen dasjenige, was zeitlich und sachlich das Erste ist, nämlich die persönlichen Anlagen und Kräfte, für unsre Erkenntnis das Letzte und Verborgenste ist und bleiben muß, über das wir nur durch Rückschlüsse aus den offenbaren Wirkungen einiges Licht erhalten können, während der geschichtliche Beruf eines Menschen uns am leichtesten verständlich und offenbar, die Art der Berufserfüllung aber wenigstens an entscheidenden Wendepunkten und in einem gewissen Zusammenhange deutlich wird.

Anm. 2. Soll eine geschichtliche Person den Namen eines großen Mannes verdienen, so ist es nötig, daß alle drei genannten Punkte in hervorragender Weise in ihr zur Geltung gekommen sind. Denn es genügt dazu nicht a) ein bedeutender Beruf und bedeutende Anlagen ohne eigenartige und treue Berufserfüllung; ebensowenig genügt b) ein bedeutender Beruf und treue Berufserfüllung ohne bedeutende Anlagen; und ebensowenig c) bedeutende Anlagen und treue Berufserfüllung in einem unbedeutenden Beruf.

Anm. 3. Um nach den obigen Gesichtspunkten ein sachgemäßes Urteil über einen Menschen zu fällen, ist es zuerst notwendig, daß man seinen Beruf und Berufskreis mit seinen eigentümlichen Grenzen, Ordnungen, Aufgaben und Schwierigkeiten, mindestens einigermaßen kennt und übersieht, womöglich aber selbst unmittelbar dauernde, vielseitige und praktische Beziehungen zu demselben hat. Erst von da aus kann dann, mit Zuhilfenahme andrer Gesichtspunkte über die Art und Treue der Berufserfüllung geurteilt werden. Rückschlüsse aus der jedesmaligen Kombination beider Gesichtspunkte werden endlich als Grundlagen unsers Bildes von den Anlagen, Kräften und Fähigkeiten des Betreffenden dienen.

2. Alle diese Regeln sind auf das Verständnis der Person Jesu und ihre Beurteilung anzuwenden. Insofern Jesus einen einzigartigen Beruf gehabt hat, wird freilich auch der erste Gesichtspunkt hier nie völlig erschöpft, ergründet und übersehen werden können; aber unser Urteil über ihn wird sich um so mehr klären und reifen, je mehr wir uns einerseits geschichtlich in die Bedingungen dieses Berufs hineindenken (z. B. in die israelitischen und christlichen Anschauungen von Gottesreich und

Messias) und andrerseits religiös uns unter die Wirkungen jenes Berufs Jesu stellen und unsere Person und unser Leben zu ihm in Beziehung setzen, ihm unterzuordnen und einzugliedern lernen. Doch ist gerade der Beruf Jesu wiederum auch der denkbar allgemeinste, umfassendste, menschlichste (s. § 32) und deshalb jedem, der ihn verstehen will, irgendwie doch verständlich. Ähnlich verhält es sich mit der Berufserfüllung Jesu. Dieselbe ist uns insofern unübersehbar und verborgen, als wir weder den Zusammenhang seines Handelns und Redens, geschweige seines Denkens, Fühlens und Wollens völlig und lückenlos kennen noch auch persönlich uns in die Kämpfe, Schwierigkeiten und Aufgaben seines einzigartigen Berufs ganz hineinzuversetzen vermögen. Doch ist auch hier das Urteil insofern wieder erleichtert, als alles dasjenige, was wir von seiner Berufserfüllung wissen, doch auch wieder in gewisser Analogie steht zu allgemein menschlichen Kämpfen und Erlebnissen und zugleich einen durchaus einheitlichen, durch nichts Fremdartiges gestörten Eindruck hervorruft. Auf Grund der so gefundenen Ergebnisse ist man in christlichen bezw. kirchlichen Kreisen eigentlich von jeher darüber einig gewesen, daß bezüglich der ursprünglichen Fähigkeiten, Anlagen und Kräfte der Person Jesu nur die allerhöchsten, umfassendsten und einzigartigen Voraussetzungen gestattet seien; aber die begriffliche Vorstellung und Formulierung dieser Voraussetzungen hat von jeher mit Recht und Unrecht zu den heftigsten Streitigkeiten geführt. Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß die völlige Erkenntnis Jesu Gott dem Vater vorbehalten ist und deshalb nur eine göttliche Gabe sein kann, vermittelt nicht durch irgend welche theologische Weisheit, sondern durch den Geist Gottes, der den Unmündigen verheißen ist und denen, die Gott darum bitten. (Vgl. Mt. 11, 25. Lk. 11, 13. Joh. 14—16. 1. Kor. 1.)

Anm. 4. Für die persönliche, religiöse Erkenntnis Jesu ist es, wie Christi eigene Praxis und das Beispiel der Apostel beweist, genügend und erforderlich, daß man sich zu Christo als dem Entscheidenden und seinem Herrn hält und sich bemüht, ihn aufrichtig und demütig immer besser zu verstehen; auch das fortgeschrittenste Christenleben bringt doch immer nur eine relative Erkenntnis. Auch die geschichtliche Bedeutung der Person Jesu Christi wird hienieden nie völlig festgestellt und dargelegt werden können, am allerwenigsten von solchen, die sich seinen Einwirkungen entziehen. Aber selbst von der evangelischen Predigt und Theologie kann die Person Jesu Christi nie vollkommen ergründet und erschöpft werden; ihre Würdigung wird immer nur eine annähernde, einseitige und unvollkommene bleiben. Darum kann es auch nicht im Sinne Christi sein, an eine bestimmte, wissenschaftliche, zeitgeschichtliche Lehrformulierung das ewige Heil unbedingt zu binden. Eine jede Zeit und jede Person muß aufs neue des kündlich großen Geheimnisses innewerden, es verstehen, hinnehmen und gläubig ehren lernen.

3. Die unter Nr. 1 angegebenen leitenden Gesichtspunkte entsprechen auch den Grundgedanken der drei überlieferten, aber unvermittelt nebeneinander stehenden, kirchlichen Lehrformen (s. § 29, 5) und fassen deren

wesentlichen Inhalt einheitlich zusammen. Denn die Lehre von den drei Ämtern ist in der Frage nach dem Berufe Jesu, die Zweiständelehre in der Frage nach der Berufserfüllung, die Zweinaturenlehre in der Frage nach den Anlagen Jesu in gewissem Sinne wieder aufgenommen, und alle drei aufgestellten Probleme hängen notwendig untereinander zusammen. Aber auch abgesehen, von diesem formalen Vorzug empfiehlt sich der oben angedeutete Weg der Darstellung deshalb, weil einerseits der Gesichtspunkt des Berufs nach evangelischer Anschauung überhaupt derjenige ist, von welchem bei allen Menschen das eigentliche Verständnis und die religiös-sittliche Beurteilung ihres Wesens, Handelns und Wertes im letzten Grunde abhängig ist (s. § 63), und weil andrerseits Jesus selbst, der von seinen „Naturen" überhaupt nie, von seinen „Ständen" und „Ämtern" nur selten und vorübergehend, zusammenhangslos und mehr oder minder bildlich geredet hat (vgl. § 32, Anm. 2), den Gesichtspunkt seines Berufs gar oft als den maßgebenden hingestellt hat. Denn in allen jenen bedeutsamen Äußerungen, welche mit den Worten „ich bin gekommen" beginnen (Mt. 5, 17. 9, 13. 10, 34f. 18, 11. 20, 28. Lk. 12, 49f. 19, 10. Joh. 6, 38—40. 9, 39. 10, 10. 12, 46. 47. 18, 37; vgl. Mt. 11, 4. 15, 24. Lk. 4, 18. 12, 14. Joh. 3, 14—17. 4, 34. 5, 17—30. 17, 4), redet der Heiland von nichts anderm als eben von seiner geschichtlichen Sendung oder seinem „Beruf". Endlich faßt der Begriff des „Berufs" kurz und unmißverständlich zusammen, daß es sich bei dem Wirken einer Person um ein einheitliches, sittliches Lebenswerk und zugleich um eine einheitliche, gottgegebene Aufgabe handelt.

Kapitel IX.

Die Erkenntnis der Person Jesu Christi.

§ 32. Der geschichtliche Beruf Jesu: Jesus als der König des Gottesreiches und Erlöser.

1. Jesus ist der gottgesandte König des Gottesreiches (Messias, Christus). Seines Berufes vom Beginn seines Auftretens an gewiß, hat er seine Sendung in vollkommener Kraft und Sicherheit erfüllt, ohne gleich mit deutlichem Worte jene Würde in Anspruch zu nehmen. Wohl hat er in mancherlei Wort und Gleichnis (z. B. Mt. 9, 1—12) wie in Thun und Lassen, in Verheißungen und Warnungen angedeutet, wie er den In-

halt seiner Sendung auffasse. Aber er hat sich damit begnügt, beim Volke zunächst als einfacher Lehrer, bald als geistesmächtiger Prophet, zuweilen auch als der Vorläufer des Messias zu gelten. Von Johannes dem Täufer zuerst verstanden und von den Dämonischen erkannt, hat er nach längerer Vorbereitungszeit von seinen nächsten Jüngern, die er durch den unmittelbaren, zusammenhängenden Einfluß seines Wirkens zum rechten Verständnis seiner Person und seines Werkes erzog, auf seine Frage das freudige Bekenntnis zu seiner Messianität gehört (Mt. 16, 16ff.), aber indem er diese Erkenntnis als gottgegebene Wahrheit bestätigte, zugleich einer leichtfertigen Ausbreitung wie einer oberflächlichen Auffassung seiner Messiaswürde vorgebeugt (Mt. 16, 20—28. 17, 22f.). Klar und vollbewußt hat er im Gegensatz zu den herrschenden jüdischen Anschauungen das Leiden und den Tod als ein notwendiges Merkmal seines messianischen Berufs bezeichnet und endlich angesichts des gewissen Todes vor dem Hohenpriester (Mt. 26, 64) und vor Pilatus (Mt. 27, 11) auch unumwunden und eidlich sich als den König des Gottesreiches bekannt. Bis dahin sind alle seine öffentlichen Äußerungen über seinen messianischen Beruf — abgesehen von seinem Einzug in Jerusalem (Mt. 21, 1—9) — mehr oder minder in den Schleier des Rätsels und der geheimnisvollen Andeutung gekleidet gewesen, meist nur für denjenigen verständlich, der innerlich von Jesu Geiste sich berühren ließ (man denke an die besonders gern von Jesus gebrauchte Bezeichnung „Menschensohn“).

2. Für Jesu Auffassung des messianischen Berufs sind besonders bedeutsam und charakteristisch Lk. 4, 18—21. Mt. 11, 4f. 27ff.; vgl. Mt. 4, 23f., Stellen, die eine ganz bestimmte Seite der alttestamentlichen Messiashoffnung als die entscheidende hinstellen: er ist der Heiland und Erlöser (Jes. 61, 1. 35, 5. Jer. 31, 25; vgl. Ps. 146, 7. 8). Auch manche seiner Gleichnisse und Reden dienen unmittelbar zur Erläuterung seines berufsmäßigen Wirkens. Endlich hat er in manchen einzelnen kurzen Worten seine Sendung bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin charakterisiert, meist dann, wenn seine Handlungsweise Einwendungen, Fragen, Bedenken, Anklagen und Mißdeutungen begegnete. Das Gesetz nicht aufzulösen, sondern vollkommen zu machen (Mt. 5, 17), die Sünder zur Buße zu rufen (Mt. 9, 13), zu suchen und selig zu machen, was verloren ist (Lk. 19, 10. Mt. 18, 11), nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen (Mt. 20, 28), ein Feuer anzuzünden auf Erden, wenn er die Todestaufe empfangen habe (Lk. 12, 49f.), — das bezeichnet er als den Zweck seiner Sendung. Die planvolle, auf die ganze Menschheit gerichtete Umsicht seines Wirkens zeigen Worte wie Mt. 4, 19, die bewußten Grenzen seines eigenen unmittelbaren Wirkungsgebiets Mt. 15, 24. Lk. 12, 14, das Bewußtsein von seiner über alles erhabenen Würde und Vollmacht Stellen

wie Mt. 11, 27. 12, 6, die Einsicht in die notwendigen nächsten Folgen seines Auftretens Mt. 10, 34f. Luk. 12, 49f.

Anm. 1. Besonders reich an ähnlichen Formulierungen, aber meist allgemeinerer und umfassenderer Art ist das Johannisevangelium, in welchem als Beruf Jesu z. B. genannt wird: die Menschen aus der Finsternis zum Licht zu führen (8, 12. 12, 47); Rettung und Leben den Gläubigen zu geben (3, 14—17); die Wahrheit auf Erden zu bezeugen (18, 37), an den Menschen das Gericht zu vollziehen, doch so, daß sie selbst sich richten je durch ihre Stellungnahme zu Christo (3, 14—17. 5, 22ff. 9, 39. 12, 46); Gott zu verherrlichen und sein Werk zu vollenden (17, 4. 4, 34); den Willen des Vaters zu thun (4, 34. 6, 38—40); das Wirken Gottes auf Erden auszuführen und nachzubilden (5, 17—30. 6, 38—40) und den Seinen Leben und volle Genüge zu bringen (10, 10).

Anm. 2. Das Bild des priesterlichen Berufs hat Jesus nur einmal und zwar indirekt auf seine Sendung angewandt, nämlich in den Abendmahlsworten Mt. 26, 26ff. Es ist ebenso sachgemäß wie bedeutsam, daß die Anwendung gerade dieses Bildes auf seine Person und sein Werk erst nach seinem Tode häufiger hervortritt, und daß der häufige Gebrauch dieses Bildes aus dem freiem Willen und der eigenen Überzeugung der Gläubigen hervorgeht. Denn unter diesem Bilde bekennen sie, daß Jesus, zu ihnen gehörig und an ihrer Stelle, eine bestimmte Leistung Gott gegenüber vollzogen hat. — Den Beruf des Propheten nebst seinen Merkmalen hat Jesus sehr bald und häufig als die zunächst erkennbare Form seines Wirkens geltend gemacht. Es ist aber wiederum sachgemäß und bedeutsam, daß dieses Bild zurücktritt, sobald der hervorragende und umfassende königliche Beruf des Gottessohnes erkannt wird. In der Brieflitteratur des N. T.s findet sich deshalb dieses Bild auf Jesum, den erhöhten Herrn, kaum mehr angewandt. Der Unterschied zwischen allen Propheten und dem „Messias“ beruht eben darin, daß jene, vor den andern Menschen von Gott erwählt, in bestimmten Lebenslagen und Verhältnissen von Gottes Geist getrieben werden und Gottes Wort verkünden, während in Jesu die ganze Fülle des Geistes und Wortes Gottes dauernd und vollkommen in die Erscheinung tritt (Luk. 4, 18. Joh. 3, 34), ja, Jesus selbst in That und Verheißung die freie Verfügung über den Geist Gottes hat. (Mt. 10, 20. Luk. 24, 49. Joh. 20, 22.) Besonders im Johannisevangelium ist dies immer wieder betont: Jesus ist das vollkommene Bethel, d. h. die Stätte steter Gottesgegenwart 1, 51, der himmlischen Geheimnisse völlig kundig 3, 11ff., der nur redet, was er vom Vater hört, und nur thut, was er vom Vater sieht 5, 19—30. 8, 38. 42f. 12, 48f., von Gott selbst bezeugt wird 5, 31—47, über Worte ewigen Lebens verfügt 6, 68 und Gottes wunderbare, geheimnisvolle Wege verkündet, bei seinem Scheiden den Geist der Wahrheit sendet und in diesem den Seinen nahe ist Kap. 12—17. Kurz, er ist die vollkommene, persönliche Offenbarung des göttlichen Wesens, der göttlichen Gnade und Treue 1, 14; 17. — Gerade diese einzigartige Steigerung und Vollendung des prophetischen Berufs leitet ohne weiteres in den beherrschenden Gedanken des messianischen Berufs über, und zwar so, daß durch die Erfüllung der Messiasidee mit den Merkmalen des vollkommenen Propheten der Gedanke an eine äußerliche, irdische Siegeslaufbahn und Königswürde gerade von Innen heraus überwunden und unmöglich gemacht ist.

3. Nach Jesu eigenen Aussagen hat als sein eigentlicher Beruf der messianische, d. h. königliche zu gelten („Christus“, „Gottessohn“, „Menschensohn“). Diese Würde versetzt ihn aber nicht bloß in eine unmittelbare

Beziehung zu Gott, sondern in gewissem Sinne in die Stellung Gottes selbst, insofern Jesus nämlich nicht bloß an Gottes Werk und Reich hervorragend beteiligt ist, sondern das Werk Gottes treibt und die Herrschaft Gottes über sein Reich übernimmt und ausübt. Dieser Gedanke würde unmittelbar zum Dualismus führen, wenn nicht die Einheit des geistigen Wesens und der Gesinnung zwischen Gott und Jesus einerseits durch die vollkommene und ursprüngliche Liebe Gottes zu Jesu, andrerseits durch den vollkommenen lückenlosen Gehorsam Jesu gegenüber dem göttlichen Willen völlig und unauflöslich verbürgt wäre. Diese, allen Zwiespalt ausschließende Einheit, einschließlich der dabei obwaltenden Unterschiede, wird ausgedrückt, indem Gott als „der Vater Jesu Christi“ bezeichnet wird, Jesus hingegen als „der Sohn Gottes“ oder der eingeborene Sohn, d. h. derjenige, der einzig in seiner Art und aus dem Wesen Gottes hervorgegangen und nach seinem eigentlichen Wesen ihm gleich ist (s. § 37). Jesu Reich ist also Gottes Reich, Jesu Wille und Geist Gottes Wille und Geist, Jesu Wesen und Wirken Gottes Wesen und Wirken, Jesu Ehre Gottes Ehre, Jesu Gnade Gottes Gnade. Diese Einheit wird vom Evangelisten Johannes nicht nur dadurch hervorgehoben, daß in der geschichtlichen Person Jesu Christi das menschgewordene, ewige, göttliche Offenbarungswort Gottes („λόγος“) erkannt wird (1, 1—18), sondern auch durch manche andere Wendungen, Gedanken und Ausführungen; vgl. besonders 1, 14. 17. 52. 3, 11—13, 35 f. 4, 34. 5, 17. 19—30. 6, 27. 37—39. 43—59. 7, 28 f. 8, 26—29. 39—49. 10, 17. 18. 30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν). 35—38 (ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί). 11, 42. 12, 49 f. 13, 31 f. 14, 6. 7. 9 (wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen). 10. 11. 20. 23. 28 (ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν). 15, 1. 24. 16, 15 (πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστιν). 28. 32. 17, 2—26. Was das Evangelium Johannis so mit klaren und deutlichen Worten ausführt, ist thatsächlich mehr oder minder auch in den synoptischen Evangelien Inhalt oder Voraussetzung der Reden und des Wirkens Jesu und die Bedingung ihres tieferen religiösen Verständnisses (Mt. 11, 25).

4. Sollte Jesus nicht bloß ein Glied, sondern der König des Gottesreiches sein, so mußte er in seiner Person die wesentlichen Merkmale seines Reiches (§§ 17—20; 23—26) in vollkommener Weise vereinen: die völlige, selige Gemeinschaft mit Gott, die selbstlose Liebe zu den Menschen, die Freiheit von allem Bösen; den inneren Frieden und die Überwindung aller Übel, auch des Todes. Seine Herrschaft mußte vor allem auf einer gesicherten inneren, geistigen Kraft beruhen; sein Wirken ein Gottesgehorsam in Geist und Freiheit sein und darin vor allem einzigartig über aller andern Menschen Thun hervorragen, daß sein ganzes Leben völlig in dienender Liebe aufging und zur Befreiung der natür-

lichen Menschheit aus der Welt zum Reiche Gottes hingegeben wurde. Auch darin mußte er dem Wesen seines Reiches entsprechen, daß er, mit der Gerechtigkeit der Liebe zunächst in Israel wirksam, doch allen Völkern sein Heil bestimmte, nichts als das Vertrauen zu seiner Person fordernd, und, ausgerüstet mit der Vollmacht der Totenauferweckung und des Gerichts, ein offenbares, ewiges Reich verhieß und ein gegenwärtiges Reich schuf. Seine Person mußte also den eigentlichen Inhalt seines Reiches nicht bloß zusammenfassend darstellen, sondern auch schöpferisch und grundlegend in der Welt wirksam machen und den andern Menschen eröffnen und mitteilen. Dazu aber war eine Umwandlung der Welt notwendig. Der gegenwärtige Zustand der natürlichen Welt und Menschheit macht zu einer Hauptaufgabe der messianischen Wirksamkeit die Erlösung.

5. Die Erlösung (ἀπολύτρωσις, σωτηρία = Rettung, Befreiung) führt zur christlichen Freiheit und ist in erster Linie:

a) eine innerlich religiöse, sofern durch die Sündenvergebung die Schuld und das Schuldgefühl aufgehoben, die verlorene Gottesgemeinschaft wiederhergestellt und der Mensch aus den Schrecken des Gewissens und des göttlichen Gerichts errettet wird. — Damit verbindet sich dann

b) die sittliche Erlösung, nämlich von der Knechtschaft der Sünde, freilich nicht in einem plötzlichen, einmaligen Akte, sondern in einem dauernden Prozeß. Es ist dies die sittliche Erziehung durch die Gemeinschaft Jesu, seines Geistes und seines Reiches. — Endlich soll dereinst die Versetzung in ein vollkommenes Dasein

c) die Befreiung von allen Übeln bringen. Die politischen und äußerlichen, diesseitigen Erlösungsträume Israels sind im Evangelium Jesu abgelehnt.

6. Somit hatte Jesus, wollte er seinem Berufe genügen, die Aufgabe, Sünde zu vergeben und das Schuldgefühl nicht bloß zu wecken, sondern auch zu stillen und aufzuheben, die Gewissen zu erneuern und den Seinen Einsicht und Kraft zu verleihen, daß sie die Versuchungen erkennen und überwinden und der Sünde entsagen können. Der natürlichen, sündhaften Menschheit mußte er eine neue, geistige Menschheit, den finsteren Mächten stärkere Mächte des reinen Guten entgegenstellen. Er mußte die Übel entweder beseitigen oder die Kraft verleihen, sie zu tragen und zu überwinden. Er mußte endlich sein Reich nicht nur der Welt einstiften, sondern es auch gegen Gefahren und Untergang sicherstellen und seine Vollendung verbürgen. Seine Herrschaft muß eine Herrschaft über alle Dinge sein und sich als solche mehr und mehr offenbaren und bewähren (vgl. Mt. 11, 27. 28, 18. Joh. 3, 35. 17, 2. 1. Kor. 15, 27. Eph. 1, 22. Phil. 2, 9. Ebr. 2, 8. Lk. 21, 33).

§ 33. Jesu Berufserfüllung.

1. Jesus ist wie alle Menschen Versuchungen ausgesetzt gewesen, und zwar um so schwereren, je höher, aufgabenreicher und verantwortungsvoller seine Sendung war, je mehr die allgemeine Auffassung des messianischen Berufs der von ihm für recht erkannten widersprach, und je mehr die menschliche Sünde und Bosheit gerade durch seine Reinheit und Wahrheit herausgefordert wurde. Auch das Selbstgefühl seiner einzigartigen Aufgabe und seiner wunderbaren geistigen Kraft konnte für ihn ebenso zur Versuchung werden wie die äußerlichen Zukunftsträume Israels und die mancherlei Anfechtungen, Leiden und Schmerzen, in welche die Feindschaft der führenden Partei, der Unverstand und die Verblendung des Volkes und der Wankelmut seiner Jünger ihn hineinführte. Aber er hat alle diese Versuchungen siegreich bestanden kraft seiner einzigartigen Gemeinschaft mit Gott, durch den Geist und das Wort Gottes, durch Gebet, Thätigkeit und Geduld. Stets demütig dem Wink und Willen seines Vaters sich fügend, hat er in keinem Punkte den Gehorsam gegen Gott oder die Liebe gegen die Menschen verletzt. Denn auch der heilige Zorn, mit welchem er sich gegen die Selbstgerechten und Hoffärtigen richtet, ist ebenso der notwendige Ausdruck seiner suchenden Liebe wie sein erbarmungsreiches, huldvolles Entgegenkommen gegenüber reumütigen Sündern. Bis in den Tod hinein ist sein unergründliches, einzigartiges Verhältnis zu Gott das gleiche geblieben ebenso wie seine Freiheit und Reinheit mitten in der Welt durch alle Lockungen und Drohungen der Welt nicht beeinflußt ist. Auf den höchsten Höhen geistiger Erhebung wie in den tiefsten Tiefen leiblicher und seelischer Schmerzen, in der Einsamkeit wie im menschlichen Verkehr, im alltäglichen Leben wie in den Stunden der besonderen Entscheidung hat er seine sündlose, sittliche Vollkommenheit bewahrt und bewährt, allzeit wahrhaftig, gerecht und treu.

Anm. 1. Die Sündlosigkeit Jesu läßt sich natürlich nicht protokollarisch oder statistisch feststellen. Denn selbst wenn unsre Evangelien einen ganz genauen und vollständigen Bericht nicht bloß über die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit, sondern über seine ganze Erdenzeit darböten, so würden doch die Geheimnisse seines Herzens und seiner Gesinnung lediglich ihm selbst und Gott bekannt sein. Trotzdem steht die sündlose Vollkommenheit Jesu fest auch nach der fragmentarischen Kenntnis, die wir von seinem Leben thatsächlich besitzen. Das Verhalten und die Aussagen seiner Feinde und seine eigenen Worte bürgen dafür ebenso wie der gesamte Eindruck, den seine Person bei den Jüngern hervorgerufen hat. Mindestens steht aber das fest, daß die ältesten Christen ihn unbedingt für sündlos und vollkommen gehalten haben; sonst hätten sie es weder ausdrücklich hervorgehoben (2. Kor. 5, 21. Phil. 2, 8—11. 1. Petr. 2, 22. 3, 18. 1. Joh. 3, 5. Hebr. 2, 18. 4, 15. 5, 8) noch zu ihm gebetet und ihn als ihren Herrn und Gott verehrt (s. § 34, 9; 10). Im Ev. Joh. wird außerdem der ausdrückliche Anspruch Jesu auf Sündlosigkeit berichtet (8, 46); derselbe ist aber mehr noch als durch solche einzelne Worte (vgl. auch

Mk. 14, 49) durch das ganze messianische Bewußtsein Jesu gegeben, kraft dessen er zwischen sich und den sündigen Menschen, zwischen seinem Verhältnis zu Gott und demjenigen aller andern regelmäßig einen erkennbaren Unterschied macht (vgl. z. B. Mt. 5. 11. 7, 11. 10, 40 u. s. w., und den stehenden Wechsel zwischen „mein Vater" und „euer Vater").

Anm. 2. Es ist hochbedeutsam, daß an der Spitze der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu neben der besonderen Ausrüstung mit dem Geiste bei der Taufe die Versuchungsgeschichte steht. Die letztere kann nur von Jesu selbst seinen Jüngern erzählt sein und muß wahrscheinlich, entsprechend manchen andern Reden des Herrn, als die konkrete. anschauliche Darstellung derjenigen geistigen Vorgänge betrachtet werden, welche sich bei dem Beginn seines Auftretens in seinem Innern vollzogen. Es ist die grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen seiner gottgegebenen Anschauung von dem Messiasberuf mit den Gedanken, durch äußerliche Wunderthaten, gottversucherische Unternehmungen oder gar durch Unterwerfung unter den „Fürsten dieser Welt" und den Gebrauch seiner Mächte und Mittel sich den Sieg und die Anerkennung als Messias zu verschaffen. Solche Versuchungen sind auch nachher noch mehrfach (z. B. Mt. 12, 38. Joh. 6, 14ff.), selbst aus dem Kreise seiner Jünger heraus (Mt. 16, 22) an ihn herangetreten; aber sie fanden ihn völlig fest und entschieden.

2. Mit der sündlosen Vollkommenheit Jesu stimmt überein der wunderbare Frieden und die unerschöpfliche Kraft, die innere Freiheit und die geistige Hoheit, die in dem ganzen Leben Jesu zum unmittelbaren Ausdruck kommen und auf seine vollkommene, selige Gottesgemeinschaft und Gottessohnschaft sich gründen. Ist diese Seite seines Wesens ganz besonders im Evangelium Johannis zur Darstellung gekommen, nicht bloß in einzelnen Worten und Thatsachen, sondern in dem ganzen erhabenen Bilde von der Person und der Wirksamkeit Jesu, und bringen die synoptischen Evangelien diesen geheimnisvollen, sich immer gleichbleibenden Charakter der Persönlichkeit und des innern Lebens Jesu nicht so bewußt zum Ausdruck, so fordern diese doch ihrerseits durch einzelne Worte und Szenen wie durch das ganze, schlicht und sachlich gehaltene Bild ebenfalls die Annahme eines so wunderbaren Selbstgefühls und einer so vollkommenen, ungetrübten Gottesgemeinschaft Jesu. Mt. 3, 17. 4, 1—11. 5, 3—14. 6, 14. 15. 33. 7, 21—23. 8, 11. 12. 26. 9, 1—8. 10, 40. 11, 25—30. 12, 6. 50. 13, 52. 17, 26. 18, 10. 14. 19. 35. 19, 14. 28f. 21, 22. 22, 46. 25, 31—46. 26, 39ff. 53. 27, 46. Mk. 13, 31. Luk. 6, 12. 12, 32. 19, 9f. 23, 28. 43. 46. Wer die Evangelien mit offenen Augen liest, kann sich nicht verhehlen, daß hier ein Bild der reinsten, gottinnigsten Unschuld und der größesten, freiesten, heiligsten Vollmacht wiedergegeben ist, ein Bild der Freiheit, Liebe und Herrschaft mitten in Sünde, Verrat und Tod. Joh. 15, 10. 10, 17. 18. und besonders Kap. 17.

Anm. 3. Um nur einige Züge zu nennen: Jesus hat durch sein Reden und Thun wie durch seine Person eine Kraft der Anziehung, Reinigung, Entscheidung ausgeübt wie kein andrer. Er spricht selig und verfügt über Himmel und Erde, über die Schätze und Plätze des Himmelreichs, er giebt Verheißungen und droht mit dem Gericht. Bei aller Demut weiß er, daß alles von ihm abhängt,

und seine Jünger rüstet er aus zu einem weltgeschichtlichen Beruf. Er stellt die wahre Gerechtigkeit dar und vollendet das Gesetz; er bestimmt, größer als der Tempel und Herr auch über den Sabbath, die Ordnungen wie die Geschichte des Himmelreiches; er offenbart den Menschen den rechten Gott und verheißt den Suchenden seine Erkenntnis und Gemeinschaft, er lehrt die Seinen beten und enthebt sie des Sorgens. Er hat überall seine Sache und seine Person als das Höchste, Wertvollste und Entscheidende hingestellt; und doch ruft er nirgends den Eindruck der Anmaßung oder Übertreibung hervor. Von seiner Person geht überall und stets Frieden, Wahrheit, Kraft, Liebe, Freiheit und Gottesgeist aus.

Anm. 4. Aus Mt. 27, 46 pflegt man gewöhnlich — einer dogmatischen Theorie zu Liebe — abzuleiten, daß Jesus, sonst der göttlichen Gemeinschaft dauernd teilhaftig und gewiß, eine kurze Zeit vor seinem Tode thatsächlich von Gott verlassen gewesen sei und für die sündige Menschheit alle Schrecken und Strafen der Hölle gekostet habe. Diese Deutung übersieht ganz, daß jener Ausspruch Jesu der Anfang des 22. Psalms ist und nur beweist, daß Jesus in jener schweren Leidensstunde diesen Psalm auf sich betend anwendet, der wie kein andrer auf seine Lage paßte. Wie aber auch uns in den Stunden der größten Not oder der höchsten Erhebung mit den kurzen Anfangsworten der Inhalt eines *ganzen* Liedes vor der Seele steht, so wird auch Jesus nicht bloß die ersten Worte jenes Psalms, sondern den *ganzen* Psalm, auch seinen sieghaften Schluß, sich mit jenem Worte in die Seele hineingebetet haben. Jedenfalls ist ein leidender Frommer, der mit jenen Worten betet, thatsächlich nicht von Gott verlassen.

3. *Nicht nur von Sünde und Schuld, sondern auch von der Herrschaft der Übel ist Jesus frei geblieben.* Äußerlich freilich sind ihm in seinem Leben die mannigfachsten Übel beschieden gewesen: Armut, Niedrigkeit, mühselige Arbeit, Mißhandlungen, leibliche Schmerzen, Feindschaft, Verfolgung, Widerspruch, Undank, Wankelmut, Anklagen, Kleinglaube, Verdächtigung, Verlassenheit, Verrat, Verleugnung, Falschheit, Spott, alle Qualen des langen, peinlichen Gerichtsverfahrens und des Kreuzesleidens u. s. w. Und scheinbar hat des letzte Übel, der Tod, über ihn triumphiert. Thatsächlich aber hat er mit Geduld und Standhaftigkeit alle Übel, auch den Tod, überwunden, indem er ihnen nicht gewichen ist, sondern sich bewußt und willig ihnen als gottgeordneten Pflichten seiner Sendung unterzogen, sie alle seinem Berufe dienstbar gemacht hat und schließlich aus dem Tode durch Gottes Kraft als ein Lebendiger hervorgegangen ist (s. § 34, 1 ff.) So hat er die Welt nicht gefürchtet noch gemieden, sondern allen ihren Widerstand umgewandelt in Mittel zu seiner Verklärung. Auch in seiner äußerlichen Erniedrigung ist er thatsächlich der freie Herr über alle Welt gewesen (Joh. 17, 1. 4. 5. 16, 11. 13; Mt. 11, 28—30) und ist endlich aus der tiefsten Niedrigkeit emporgeführt durch die Auferstehung zur ewigen Verklärung und Erhöhung.

4. *Selbst frei* von Sünde und Schuldgefühl und siegreich über alle Übel, hat Jesus nun auch den Zweck seiner Sendung, *die Erlösung*, völlig erreicht, indem er auch alle diejenigen, welche ihm voll Vertrauen anhingen, von der *Schuld* erlöste durch die Sündenvergebung, von der *Sündenherrschaft* befreite durch Erziehung zu einer kräftigen, reinen Sittlichkeit

und über die Übel erhob dadurch, daß er teils die Übel von ihnen nahm, teils in ihnen die Kraft erweckte, die Übel zu tragen und zu überwinden und überdies ihnen die Gewißheit einer zukünftigen, völligen Freiheit von allen Übeln verbürgte.

5. Jesus hat als die Grundlage des Gottesreichs die göttliche Vergebung verkündigt Mt. 5, 6. 7, die Seinen um dies Gut beten gelehrt (Mt. 6, 12), sie zur Versöhnlichkeit und Friedfertigkeit gegen die Menschen angehalten (Mt. 5, 23—26. 38—48) und die Versöhnlichkeit ihrerseits als die Bedingung bezeichnet, unter welcher allein die freie, allgemeine und unverdiente Vergebung Gottes ihnen zugeeignet werden kann (Mt. 6, 14f. 18, 35). Ein reiner vollkommener Mensch und der berechtigte und bevollmächtigte Vertreter Gottes, hat Jesus die Vergebung der Sünden als göttliches Vorrecht betrachtet und selbst ausgeübt und bei seinem Scheiden die Sündenvergebung als köstliches Erbteil und gewisses Gut den Seinen hinterlassen. Mt. 9, 1—6. 26, 28. Lk. 7, 47—50. 23, 34, 39—43, 24, 47. Joh. 3, 17. 8, 1—11. 36. 20, 23. Dabei ist daran zu erinnern, daß, gemäß seiner gottgegebenen Stellung, alle Sünde gegen Gott auch Sünde gegen ihn und sein Reich ist und umgekehrt (s. § 22, 4), sodaß sich seine Berechtigung zur Sündenvergebung ohne weiteres ergiebt. Andrerseits ist zu beachten, daß er, der während seiner Erdenzeit die Zusage der Sündenvergebung in einzelnen Fällen nach seinem Ermessen erteilte, die allgemeine Verkündigung der Sündenvergebung an seinen Tod geknüpft hat, sodaß die Hingabe seines reinen Lebens in den Tod als der gottgeordnete, zureichende Grund und der zweckmäßige Weg für die Verwirklichung und Verbürgung der angebotenen und zugesicherten göttlichen Sündenvergebung aufgefaßt werden muß. Mt. 26, 26—28. Dem entspricht das einstimmige Zeugnis der apostolischen Christenheit.

Anm. 5. Jesus hat das Verhalten gegenüber dem unversöhnlichen und unbußfertigen Bruder geregelt und unter Umständen völlige Fernhaltung von demselben gut geheißen (Mt. 18, 15—17); aber er hat doch die Seinen nie von der Pflicht der Versöhnlichkeit, d. h. der zum Vergeben bereiten Gesinnung losgesprochen. Vielmehr sollen sie stets zur Vergebung gegenüber ihren Schuldigern bereit sein Lk. 17, 3 f., ohne Erwartung eines Ersatzes oder einer entsprechenden Gegenleistung, lediglich in dankbarer und demütiger Erinnerung an die ihnen selbst von Gott zu teil gewordene, umfassende Vergebung (Mt. 18, 21—35), und als rechte Kinder Gottes in dem Streben, ihm ähnlich zu werden. Denn Gottes Vollkommenheit zeigt sich gerade darin, daß er in den Erweisungen seiner Barmherzigkeit und Güte sich nicht richtet nach dem Handeln der einzelnen Menschen, sondern, sich stets selbst gleich in der Fülle seiner Güte und Gnade, die Vergebung suchenden Menschen stets willkommen heißt, die Vergebung allen anbietet und sie giebt ohne Ersatz oder Vergeltung, auch den Sündern Gutes erweist und das Böse überall überwindet durch Gutes. (Mt. 5, 38—48. 18, 12 ff. vgl. Eph. 4, 32. 5, 1.)

Anm. 6. Jesus hat nirgends ausgesprochen, daß Gott wegen seiner Heiligkeit oder Gerechtigkeit den Sündern nicht vergeben oder mit ihnen nicht verkehren könne, ohne eine vorhergehende Sühneleistung oder einen Ersatz von seiten dieser

Sünder erhalten zu haben. Wäre das Jesu Meinung gewesen, so würde eine Reihe seiner Gleichnisse und Reden ohne innere, zwingende Kraft sein (Mt. 18, 12f. 18, 21—35. Lk. 13, 1—9. 15, 1—7. 8—10. 11—32. 18, 9—14. Joh. 3, 17), und er würde von den Menschen mehr gefordert haben, als Gott selbst dann leistete. Auch würde seine eigene Praxis jenem vermeintlichen Grundsatz widersprochen haben (Mt. 9, 2. 21, 31f. Lk. 9, 54ff. 15. 19, 1—10. Mt. 9, 9ff.); und, da er selbst mit den Sündern verkehrt hat, so würde man an der Göttlichkeit seines Handelns und an seiner wirklichen, vollständigen göttlichen Heiligkeit zweifeln müssen. — Nach alledem kann Jesus seine eigene Sendung, sein Leben wie seinen Tod wohl als zureichenden Grund und zweckmäßigen Weg für die Verwirklichung und Verbürgung der angebotenen und zugesicherten göttlichen Sündenvergebung, aber nicht als juristische conditio sine qua non für ihre Möglichkeit aufgefaßt haben. Damit ist nicht geleugnet, daß rechter Glaube das thatsächliche Leiden Christi bußfertig als ein stellvertretendes empfindet, preist und deutet und als ein für den Gläubigen notwendiges begreift. Wohl aber ist ausgeschlossen, daß man auf theoretisch=wissenschaftlichem Wege die logische Notwendigkeit eines stell=vertretenden Leidens aus allgemeinen, vorgefaßten, juristischen Begriffen rationell ableitet. Wir können im praktischen Glauben wohl inne werden, weshalb uns das christliche Heil nur auf diesem Wege sicher und verbürgt gegeben werden konnte, aber nie können wir theoretisch feststellen, daß und wie Gott durch sein inneres Wesen gerade zu diesem Wege genötigt gewesen ist. Uns genügt hier die that=sächliche Befriedigung des praktischen Bedürfnisses. Ein rationelles, begrifflich ausreichendes Verständnis für diesen Gegenstand vom Standpunkt Gottes aus fehlt uns. Vgl. §§ 38 und 52.

Anm. 7. Die Notwendigkeit seines Todes hat Jesus selbst seinen Jüngern oft vorausgesagt, und sterbend hat er ausgesprochen, daß nun sein Werk wirklich vollendet sei. (Joh. 19, 30.) Über den Wert und die Bedeutung dieses Todes für die Menschen hat er aber nur verhältnismäßig wenige Andeutungen gemacht. Im Ev. Joh. sind besonders die leicht verständlichen Stellen 8, 51. 10, 12. 15. 12, 24. 17, 19 hierher gehörig. In den synoptischen Evangelien finden sich über=haupt nur drei Aussprüche Jesu über die Bedeutung seines Todes: Lk. 12, 49f. Mt. 20, 28. 26, 26—28. In der ersten dieser Stellen wird die Todestaufe als die Bedingung hingestellt, unter der das Werk Jesu auf Erden demnächst Kraft und Ausbreitung gewinnen werde. Das Wort Mt. 20, 28 (*καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) ist nicht mittelst einer dogmatischen Theorie zu er=klären oder willkürlich dahin zu ergänzen, daß jenes Lösegeld dem Teufel oder Gott hätte bezahlt werden müssen. Ebensowenig ist hier die Opferidee irgendwie heranzuziehen. Der ganze Zusammenhang (20, 25—28) fordert vielmehr not=wendig, zumal wenn man die damaligen Kulturzustände bedenkt, die Deutung des *λύτρον* als eines Lösegelds zum Zweck der Loskaufung aus Gefangenschaft und Sklaverei: in den weltlichen Dingen und Reichen ist derjenige der Höchste, der möglichst viele Unterthanen, Knechte und Sklaven hat, und der Weg zu den höchsten Stellen ist die Unterdrückung und Knechtung andrer Menschen; im Gottesreich ist die Ordnung die entgegengesetzte. Je mehr man dient, um so höher steht man. Wendet doch der Höchste im Gottesreich, der Messias selbst, sein ganzes Leben dazu an, andern zu dienen, und ist geradezu entschlossen, dies sein Leben hinzu=geben, um viele aus der Knechtschaft frei zu machen. Dabei ist natürlich an die Knechtschaft der Sünde, Schuld und Übel gedacht; aber abgesehen davon ist dies Bild völlig in seiner Allgemeinheit zu belassen und nicht daraufhin zu pressen, daß man eine ausgeführte Erlösungstheorie daraus entwickeln kann. — Die Abend=mahlsworte endlich, angesichts des nahen und gewissen Todes gesprochen, schließen

sich offenbar an die alttestamentlichen Stellen vom Bundesopfer 2. Mos. 24, 4—8 und von dem verheißenen, neuen Bunde Jerem. 31, 31—34 an und zeigen, daß der Herr seinen gewaltsamen Tod bezeichnet hat als das vollkommene, gottgewollte Bundesopfer, durch welches der verheißene und aus Gnaden angebotene neue Bund mit allen seinen Gütern, insonderheit der Sündenvergebung, endgültig verwirklicht und vollgültig bestätigt ist. Ein solches Opfer aber konnte jener Tod nur sein, weil in ihm ein vollkommenes, reines, nur dem Willen Gottes geweihtes Leben gehorsam an Gott dahingegeben wurde. Denn ein solches Leben allein ist eine vollkommene, Gott wohlgefällige Gabe (Opfer). Nicht daß ein Unschuldiger um des Zornes willen anstatt der Schuldigen mit dem Tode bestraft sei, sondern daß ein reines Leben freiwillig Gott hingegeben sei aus Liebe zu ihm und zu den Sündern, ist der stete Grundgedanke der neutestamentlichen Betrachtung des Todes Jesu; und Christus selbst hat sich wenigstens nur in diesem Sinne geäußert.

Anm. 8. Im Anschluß an die Abendmahlsworte Jesu ist im N. T. noch mehrfach der Tod Jesu durch das Bild des Opfers gedeutet, — des Bundesopfers Apgsch. 20, 28. Offenb. 1, 5. 6. (vgl. 2. Mos. 19, 5. 6), Tit. 2, 14; des jährlichen allgemeinen Versöhnungsopfers (3. Mos. 16) Röm. 3, 25f. Hebr. 9, 11—14; des Passahopfers 1. Kor. 5, 7. 1. Petr. 1, 18. 19; des Opfers überhaupt Eph. 5, 2. Wie alle jene alttestamentlichen Vorbilder, so setzt auch der Tod Jesu in diesen christlichen Deutungen die grundlegende und freie Bundesgnade von seiten Gottes voraus. In jenen alttestamentlichen Opferakten wird der israelitischen Volksgemeinde die Gnade Gottes nach Gottes freiem Entschluß zugesichert oder aufs neue bestätigt und nach Gottes Vorschrift die Sündenvergebung gesucht und dem Volke zugeeignet. So wird von den neutestamentlichen Schriftstellern im Tode Jesu der entscheidende, einmalige Akt gesehen, in welchem Gott ein neues Bundesvolk von Priestern und Königen sich erwirbt und heiligt, den Gliedern dieses neuen (Glaubens-)Volkes die Rechte des neuen Bundes schenkt und zusichert, ihre Sünden tilgt, sie aus jeglicher Knechtschaft befreit und selbst vom Tode erlöst. Die Voraussetzung dabei, nicht aber erst das durch das Opfer erzielte Ergebnis ist die Bundesgnade Gottes; von einer durch das Opfer zu erreichenden Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade ist weder bei jenen alttestamentlichen Vorbildern noch in den neutestamentlichen Stellen die Rede. Sofern nun Christus wahrhaftiger Mensch ist und von seinen Gläubigen im Glauben als ihr berechtigter Vertreter vor Gott anerkannt wird, ist die Hingabe des heiligen Lebens Jesu in den Tod auch das von der Gemeinde der Gläubigen Gott dargebrachte Opfer. Endlich ist zu beachten, daß die neutestamentlichen Schriftsteller den Opferwert des Todes Christi immer nur auf die Gläubigen beziehen, und in diesem Sinne die wirkliche Thatsache gläubig deuten, aber nie über die juristische oder logische Notwendigkeit dieses Opfers für Gott irgend welche allgemeine theoretische Erörterungen anstellen. Daß aber in der Brieflitteratur des N. T.s vom Leben Jesu so wenig die Rede ist, die Erinnerung an seinen Tod dagegen oft hervortritt, erklärt sich — abgesehen von der abschließenden, entscheidenden und zusammenfassenden Bedeutung des Todes Jesu im Verhältnis zu seinem Leben — einfach daraus, daß die neutestamentlichen Briefe nicht lehrhafte Darstellungen des ganzen Evangeliums sind, sondern Gelegenheitsschriften, welche den eigentlichen Inhalt des Evangeliums als bekannt voraussetzen.

Anm. 9. Die notwendige und leichtverständliche Ergänzung zu der Auffassung des Todes Jesu als eines Opfers ist der Gedanke, daß Jesus zugleich in eigner Person auch der Priester gewesen ist, der dies Opfer Gott dargebracht hat; vgl. Joh. c. 17 und daneben besonders Hebr. 2, 17. 4, 14—16. 6, 20. 9, 11. 24—26. In diesem Bilde ist vor allem auf den priesterlich reinen Wandel Jesu als auf

die Vorbereitung zu dem Opfer Rücksicht genommen, sowie auf die Freiwilligkeit und bewußte Selbständigkeit, kraft deren seine Selbstaufopferung nicht bloß eine Handlung des ergebungsvollen Gehorsams, sondern zugleich seines eigenen, freien, inneren Entschlusses war. Joh. 10, 17f. 14, 31. 15, 13. 17, 19. Röm. 5, 19. Phil. 2, 6—8. Eph. 5, 2. Ebr. 5, 8. 9. Priester, bezw. Hoherpriester ist Christus den Seinen nicht bloß in seinem Tode, sondern auch in seinem ganzen Leben, sofern er darin den bewußten Zweck verfolgt, sie zu Gott hinzuführen, mit Gott in Gemeinschaft zu bringen, vor Gott zu vertreten. Joh. 17, 20—26. Dieser Zweck ist erreicht, weil Jesus thatsächlich in seinem Leben und seinem Tode die ihm anhangenden Menschen, die vordem durch Sünde und Schuld von Gott getrennt waren, Gott nahe gebracht, ihm zugeeiget und ihnen den Zugang zu Gott als dem Vater eröffnet hat. Röm. 5, 2. 1. Petr. 3, 18. Eph. 2, 18. Ebr. 7, 19. 10, 19—22. Der Hebräerbrief hat diesen Gedanken noch dahin erweitert, daß Jesus als der göttliche Hohepriester durch den Tod ins Allerheiligste droben eingegangen ist, um für die Seinen mit seinem Blute und mit seiner Fürbitte einzutreten. Denn das ist das Vorrecht und der Beruf des Priesters, daß er im Unterschiede von dem Volke, das unberufen nicht in die Nähe Gottes kommen darf, sich Gott nahen, vor Gott seine Gaben und Gebete und diejenigen des ganzen Volkes bringen, so den Verkehr des Volkes mit Gott vermitteln und das Volk selbst zu Gott hinführen und aufs neue in Gottes Gemeinschaft aufnehmen darf. — Als der königliche Priester vertritt also Jesus die Menschen vor Gott; als der königliche Prophet vertritt er Gott gegenüber den Menschen. Beides thut er zugleich und vollkommen in seinem ganzen Leben und im Tode; und deshalb ist er der vollkommene Mittler. Hebr. 3, 1. 9, 15. 12, 24. 1. Tim. 2, 5. 6.

6. Jesus hat nicht nur seinen Frieden andern mitgeteilt, sondern auch seine sittliche Kraft andern einzuflößen getrachtet. Nie hat ein Mensch auch nur im entferntesten eine solche reinigende, stärkende, erneuernde, belebende, erziehende Wirkung auf seine Anhänger ausgeübt wie Jesus. Nicht ohne Absicht und Plan und doch stets voll Unbefangenheit und ungesuchter Natürlichkeit wird bei ihm alles zum Mittel der sittlichen Erziehung; seine ausdrückliche Lehre wie seine gelegentlichen Entscheidungen, sein Vorbild und seine Gemeinschaft, seine Verheißungen und Drohungen, seine Fragen und Warnungen, sein Trost und seine Bußrede, seine Strafen und seine Prüfungen, sein Selbstgefühl und seine Demut, seine Bilder und Gleichnisse, sein Schweigen und sein Blick, sein Frieden in Sturm und Zwiespalt, sein Entbehren und Leiden wie die Kühnheit seiner Thaten, seine Thränen und sein heiliger Zorn, seine Fürsorge und sein Tod. Frei hat er seine Sendboten aus dem Volke erwählt, die freiwillig ihm folgten; und er hat sie dauernd an sich zu fesseln gewußt und zu „Menschenfischern“ gemacht. Er hat ihnen das Geheimnis des Gottesreiches anvertraut und offenbart, sie zu selbständigem, eigenem Finden, Erkennen und Handeln angeleitet, aber ihnen vorenthalten, was sie noch nicht tragen konnten. Er hat sie vorbereitet auf künftige Leiden und göttliche Hilfe, auf äußeren Streit und inneren Frieden. Er hat sie zur Entscheidung und Entschiedenheit aufgefordert, aber doch auch Mäßigung, Umsicht und Milde von ihnen verlangt. Er hat ihnen die höchsten Ideale verständlich

gemacht, aber über die nackte Wirklichkeit sie nicht hinweggetäuscht. Er hat ihnen geholfen und sie geleitet und sie zugleich für die Zeit ihrer Selbständigkeit ausgerüstet. Er hat sie beschämt und aufgerichtet, sie gesegnet und arbeiten gelehrt, ihnen gedient und sie beschützt, sie losgemacht von der äußerlichen Gesetzlichkeit und innerlich gebunden an Liebe und Glaube; ihre Freude hat er geteilt und sie hineingezogen in die Gemeinschaft seiner Freude und seines Leidens. Durch seine Hoheit hat er Ehrfurcht, durch seine Demut Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, durch seine Treue Vertrauen in ihnen geweckt. Das Bewußtsein der Menschenwürde und den Wert der einzelnen Menschenseele hat er ihnen unmittelbar lebendig und verständlich gemacht und daneben das Gnadenrecht der Gotteskindschaft und das heilige Schamgefühl der begnadigten Sünder ihnen vermittelt, die Empfindung ihrer natürlichen Nichtigkeit und zugleich ihres himmlischen Berufs. In seinem Verhältnis zum Volk, zu seinen Anhängern, zu seinen Angehörigen, zu seinen Feinden lagen für jeden, der ihn beachtete und verstand, die reichsten sittlichen Antriebe und Kräfte verborgen. Gott gegenüber der eingeborene Sohn, unter den Seinen wie ein Hausvater und Freund waltend, hat er in Liebe, Geduld, Gehorsam und Treue alle überragt und alle bestimmt. Und er hat begonnen, mit diesen Kräften des Geistes auch seine Jünger zu erfüllen, mochte er ihnen das Gesetz auslegen oder sie beten lehren und für sie beten, bei andern einkehren oder die Suchenden zu sich einladen, sich den Seinen entziehen oder sich ihnen mitteilen und hingeben, sich gegen seine Widersacher verteidigen oder die Bosheit und Selbstgerechtigkeit angreifen und entlarven, in ruhiger Selbstgewißheit ausharren oder in scharfem Geisteskampfe vordringen, seine Boten aussenden oder sie für zukünftiges Wirken und Leiden unter seiner Aufsicht vorbereiten. So hat er seine Getreuen zu einer unauflöslichen geistigen Einheit um seine Person verbunden und ihnen eine große, einheitliche, weltumfassende Aufgabe gezeigt. Er hat in ihnen das tiefste Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit geweckt und doch zugleich sie dem Vater im Himmel zugeführt. Wenn er mit allen jenen Einzelheiten seine Jünger zu wahrer Freude und geduldigem Leiden, zu rechter Sorge, Arbeit, Zucht und Liebe, kurz zu einem neuen, göttlichen Leben erzogen hat, so ist damit seine Einwirkung keineswegs erschöpfend erklärt. Ebenso wie der Hauch des Friedens, der ihn umgab, ist auch die sittliche Kraft, die in seiner persönlichen Gemeinschaft, im Zusammensein mit ihm gelegen hat, über alle Beschreibung und Erklärung erhaben. Als er aber von den Seinen schied, hat er als vollen Ersatz ihnen seinen Geist verheißen und gegeben, der das angefangene Werk fortführen und vollenden soll, innerlicher und vollkommener noch, als er selbst während seiner Erdentage es vermocht hatte.

Anm. 10. Die Verleugnung Petri, die Ehrsucht und der fleischliche Eifer der Zebedaiden, der Zweifel des Thomas, das schwere Verständnis des Philippus,

der Verrat des Judas und andere Sünden des Jüngerkreises zeigen, daß Jesus bei dieser sittlichen Erziehungsarbeit mit den mannigfachsten Fehlern des natürlichen Menschenherzens zu thun hatte, und daß die neue Gesinnung in den Seinen erst allmählich und nicht ohne Fallen und Ringen sich gebildet hat. Aber wie fest und rein stehen sie da nach der schweren Krisis seines Todes und nach dem Empfang des göttlichen Geistes! Erst diese geschichtlichen Ereignisse machten sie zu mündigen und selbständigen Vertretern der neuen Sittlichkeit.

Anm. 11. Beachtenswert ist, daß Jesus bei dieser seiner grundlegenden und sammelnden Erziehungsarbeit seine Wirksamkeit nicht auf Einen Ort oder Eine Gruppe von Menschen beschränkte oder gar in die Einsamkeit verlegte, sondern mitten in der großen Welt, wandernd und mannigfach seinen Aufenthalt wechselnd, seinen Beruf ausübte, daß er aber doch auch nicht planlos und willkürlich dabei vorging, sondern bei allen verschiedenen Abstufungen, die er unter seinen Jüngern und Anhängern zuließ, doch in den sog. „zwölf Aposteln“ einen festen, zuverlässigen Kern sich ausbildete, der, bei seinem ganzen Berufswirken um seine Person gegenwärtig, durch seine stete Gemeinschaft mit Jesu eine sichere und zukunftsreiche Grundlage und Bürgschaft für die Fortführung seines Werkes bot.

Anm. 12. Jesus hat gleich bei seinem ersten Auftreten völlige Sinnesänderung (*μετάνοια*) als Forderung aufgestellt. Mk. 1, 15. Seine ganze Erziehungsarbeit an den Seinen will solche Sinnesänderung wirken. Aber er hat sie nicht gewirkt durch Gesetz, Zorn und Gericht, sondern durch Erlösung, Liebe und Evangelium. Er hat nie gedroht und gewettert, um seine Hörer in Schrecken zu versetzen, nie eine vorübergehende, noch so heftige Erschütterung als rechte Buße und Bekehrung anerkannt oder eine einmalige, plötzliche Sinnesänderung als notwendig oder normal bezeichnet. Den Donner des Gesetzes hat er nur gegen die gebraucht, die auf das Gesetz pochten, und das Wehe ausgerufen nur über die, welche für seine Seligpreisung unempfänglich waren. Durch die Sündenvergebung hat er Sündenerkenntnis geweckt, durch sein freundliches Wort, sein stilles Wirken, seine bloße Gegenwart schon die Herzen zu rechter Buße umgestimmt z. B. Lk. 19, 1—10. 5, 8f. 23, 42. Nicht mit Strafpredigten hat er die Gewissen der Sünder getroffen, sondern mit seiner milden, suchenden, vergebenden Liebe. Mt. 11, 28 ff. 9, 36. Dem Feuereifer seiner Jünger hat er Einhalt gethan Luk. 9, 55. Den Weg zur Sinnesänderung hat er nicht nur vorgeschrieben und geschildert, sondern er hat sie selbst darauf geführt und erhalten. Wohl hat er im einzelnen Falle ihre Sünden gestraft, sie gewarnt und beschämt und ernsten Vorwurf ihnen nicht erspart. Aber selbst die Verleugnung Petri hat er nur mit einem stillen Blick gerügt und mit einer Heilandsfrage voll trauernder Liebe. Lk. 22, 61. Joh. 21, 15 ff. Er hat seine Jünger nicht angefahren mit richtendem Wort und nie ihnen eine niederschmetternde Bußpredigt gehalten; aber er wußte, daß durch sein Walten und seine Gemeinschaft die Sündenerkenntnis von selbst in ihren Herzen sich entfalten würde. Er hat ihnen auch nie ein Bekenntnis ihrer Sünde abverlangt; aber lange, ehe sie ihre eigene Schuld und Sünde und das Erlösungswerk richtig verstanden, hat er sie um Vergebung beten gelehrt. Nach seinem Tode hat dann der Geist das Werk der Sinnesänderung nnd Erneuerung vollendet und besiegelt.

7. Endlich hat Jesus die Erlösung auch von den Übeln gebracht, teils, indem er die leidenden Menschen heilend von ihren Krankheiten und Gebrechen befreite, teils, indem er die Seinen zu einer neuen Beurteilung der Übel heranzog (vgl. z. B. Lk. 13, 1 ff. Joh. 9, 1 ff. 1. Petr. 2, 19—25) (s. § 40, 4) und durch das Gefühl seiner Gemeinschaft die Empfindung

der Übel hinwegnahm oder minderte, teils, indem er ihnen die sittlichen Kräfte darreichte, nach seinem Vorbild die Übel zu tragen und zu überwinden, endlich indem er sie auf das vollkommene, offenbare Gottesreich mit seiner Herrlichkeit tröstend hinwies, dem gegenüber die kurzen Leiden dieser Zeit nicht in Betracht kommen.

8. Durch diese Befreiung von Sünde, Schuldgefühl und Übel bewährt sich Jesus als der vollkommene Erlöser, der die Seinen zur christlichen Freiheit, zur Herrschaft über die Welt, zum Eintritt in das wahrhaftige Gottesreich, zum ewigen Leben führt. Alles, was er besitzt und errungen hat als siegreicher Begründer und König des Gottesreiches, schenkt und vermittelt er auch denen, die im Glauben sich ihm anschließen. Vgl. Luthers Schrift de libertate Christiana 1520; und Luthers Kleinen Katechismus II. Hauptstück 2. Artikel.

§ 34. Die Vollendung des Lebenswerkes Jesu durch die Auferstehung und die Geistesmitteilung. Die Gottheit Jesu Christi.

1. Das Lebenswerk Jesu weist auf allen Punkten über sein persönlich-menschliches, irdisch-geschichtliches Wirken hinaus. Die Jünger, wiewohl von Jesu selbst häufig und immer deutlicher darauf hingewiesen, haben diesen Zusammenhang bis zu seinem Tode nicht völlig gefaßt oder doch im Drang der Ereignisse nicht festhalten können. So versetzte sie der vermeintliche Ausgang seiner messianischen Laufbahn in die tiefste Betrübnis, Hilflosigkeit und Ratlosigkeit. Und doch finden wir denselben Kreis seiner Jünger und Anhänger nach wenigen Wochen nicht nur getröstet und aufgerichtet, sondern von einer ganz einzigartigen Freudigkeit, Freiheit und Siegesgewißheit beseelt und im Namen Jesu, des gekreuzigten Messias, vereint, mit wunderbarer Kraft, Sicherheit und Selbständigkeit ausgerüstet, furchtlos gegenüber allen Angriffen, eines neuen, göttlichen Lebens und eines weltumfassenden Berufs sich bewußt, und im Begriff, durch die frohe Botschaft von Jesu, dem gekreuzigten, aber dennoch lebendigen, gottgesandten Messias und von seinem Gottesreich die feindliche Welt zu überwinden und zum Heil zu führen. Dabei sind diese ältesten Christen (genauer: jesusgläubigen Juden) durch und durch von der Gewißheit getragen, daß in diesem neuen, ihnen geschenkten Geist und Leben kein andrer mit ihnen sei und in ihnen und für sie wirke als ihr Herr und Heiland selbst. Durch besondere Erfahrungen und Erlebnisse des ersten Jüngerkreises ist also nach dem Tode Jesu die Überzeugung zum Durchbruch gekommen, daß er selbst nicht im Tode geblieben, und sein Werk mit seinem Tode weder vereitelt noch abgeschlossen sei, daß vielmehr sein Tod der notwendige, gottgewollte Durchgang sei zu einer neuen, gött-

lichen Lebensform der Herrschaft und Erhöhung und die Bedingung und Grundlage zu einer nur um so umfassenderen, selbständigen und siegreichen Vollendung seines Werkes. Mit der Überzeugung von der Auferweckung Jesu verbindet sich das Bewußtsein des vollen Besitzes des wahrhaftigen, göttlichen Geistes und der Glaube an den zu göttlicher Herrlichkeit und Herrschaft erhöhten König und Herrn, Jesus.

2. Die Thatsache der Auferstehung Jesu hat sich ohne Zeugen vollzogen. Die Art des Vollzugs ist deshalb allein das Geheimnis Gottes ebenso wie die Natur des sog. „Auferstehungsleibes", über den irgendwelche wissenschaftliche Aussagen nicht gemacht und naturgeschichtliche Beschreibungen nicht gegeben werden können. Aber die Wirklichkeit der Auferstehung ist die feste, gemeinsame Überzeugung aller ältesten Christen und neutestamentlichen Schriftsteller, der nächste Grund ihrer neuen religiösen Überzeugung und ihrer siegesgewissen Predigt und das Siegel, bezw. die ganze Summe ihres Evangeliums.

3. Berichtet und geschildert werden uns von den neutestamentlichen Schriftstellern nur Erscheinungen des Auferstandenen (Mt. 28. Mk. 16. Lk. 24. Joh. 20. 21. 1. Kor. 15; vgl Apgesch. 1. 9. 22. 26). Diese Berichte vermögen schon deshalb, weil die Erscheinungen nur von Gläubigen erlebt und berichtet sind, also als parteiisch hingestellt werden können, einen Zweifelnden oder Ungläubigen nicht unbedingt von der Thatsache der Auferstehung Jesu zu überzeugen. Die unleugbaren Unterschiede zwischen den verschiedenen Berichten sind vielmehr zunächst ein Anlaß geworden, nicht bloß die Erscheinungen des Auferstandenen, sondern auch die Auferstehung selbst als Sage und Legende zu behandeln und ihr die geschichtliche Wahrheit abzusprechen. Nun lassen sich freilich die offenbaren Verschiedenheiten der evangelischen Berichte bis zu einem gewissen Grade aus der späten (70—100) schriftlichen Fixierung der ursprünglich nur mündlich und nicht überall völlig gleich fortgepflanzten, apostolischen Überlieferung, sowie aus der natürlichen, geistigen Aufregung derjenigen erklären, die solche Erscheinungen erlebten. Die für die Auferstehung Jesu Christi wichtigste Urkunde bleibt indes 1. Kor. 15, nicht bloß, weil es die früheste, ausdrücklichste und umfassendste Bezeugung verschiedener Erscheinungen des Auferstandenen ist, die wir besitzen, sondern auch weil die Zuverlässigkeit und der Charakter des Apostels Paulus uns bekannt ist, und dieser sich ausdrücklich auf noch lebende Zeugen beruft.

Anm. 1. Die Frage, ob der Auferstandene bei jenen Erscheinungen leibhaftig, d. h. in einem materiellen Leibe den Jüngern erschienen sei, so daß er etwa auch von andern, nichtchristlichen Zeugen hätte bemerkt werden können, oder ob jene Erscheinungen auf einer wunderbaren Einwirkung der Person Jesu auf die Seelen der Jünger beruhten und innerlich geistig vorzustellen sind, ist unlösbar, weil eben nur Gläubige solche Erscheinungen erlebt und berichtet haben. Sie ist aber auch gleichgültig, weil beide Anschauungen die Thatsache des Lebens

und des geistigen Einwirkens Jesu voraussetzen. Der religiöse Glaube an die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi ist aber nicht von dieser oder jener Vorstellung über dies Ereignis und über die Art des Auferstehungsleibes abhängig, sondern besteht vielmehr darin, daß man Jesum nicht als einen im Tode gebliebenen, sondern auferstandenen, lebendigen, erhöhten, wirksamen anerkennt und verehrt. Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi ist also da vorhanden, aber auch nur da vorhanden, wo man an das ewige Leben und die Herrschaft Jesu freudig glaubt. Der Apostel Paulus, welcher einerseits von der leiblichen Auferstehung Jesu ebenso wie von seiner leiblichen Wiederkunft überzeugt ist, ist doch andrerseits nicht vor dem Ausspruch zurückgeschreckt: „Der Herr ist der Geist — *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. — ἀπὸ κυρίου πνεύματος.*“ — 2. Kor. 3, 17. 18.

Anm. 2. Es ist immer wieder darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei dem christlichen Glauben an die Auferstehung Jesu Christi nicht um die Behauptung eines Naturwunders handelt, nämlich darum, daß ein beliebiger, nur eigenartig ausgestatteter Mensch kraft seiner natürlichen Anlagen aus dem Tode zum Leben wieder erstanden sei, sondern um die Behauptung der grundlegenden, weltgeschichtlichen Thatsache, daß derjenige, welcher von Gott zum König des Gottesreichs, zum Herrscher über alle Welt, zum Heiland und Erlöser aller Menschen, zur Krone des persönlichen Geisterreichs bestimmt war, durch göttliches Leben und göttlichen Geist aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen ist.

4. Ein geschichtlicher, freilich für den Verstand des Skeptikers und des natürlichen Menschen auch nicht unbedingt zwingender Beweis der Auferstehung Jesu Christi kann aus ihren Wirkungen geführt werden, nämlich besonders aus dem wunderbaren, raschen und vollkommenen Umschwung der Jünger von der äußersten Niedergeschlagenheit zur siegesgewissen, weltüberwindenden Freude in Stimmung, Anschauung und Handeln und aus der Gründung und dem Charakter der christlichen Kirche, insonderheit der ältesten, christlichen Gemeinde.

5. Das Fürwahrhalten der geschichtlichen Thatsache der Auferstehung Jesu ist noch keineswegs der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi. Dieser wirkliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi hat vielmehr seine Merkmale und seine Probe daran, ob der Glaubende aus der Gewißheit, daß Jesus nach seinem Tode in ein neues, ewiges Leben versetzt und als Lebendiger den Gläubigen offenbar geworden ist, nun auch dauernd

a) den vollen, religiösen Heilsbesitz (Gewißheit des ewigen Lebens und des unsichtbaren Gottesreiches, Freiheit, Herrschaft über die Welt, Friede, Freude) schöpft und im täglichen Christenleben sich immer wieder zu eigen macht,

b) die sittlichen Folgerungen zieht, d. h. die Pflichten und die Kraft eines neuen, sittlichen, reinen Lebens übernimmt und gewinnt, Röm. 6 u. 8.

Wo aber diese beiden Merkmale nicht vorhanden sind, ist auch der geschichtliche Auferstehungsglaube entweder überhaupt nicht vorhanden oder

unfruchtbar und tot und kein Zeichen von Christentum. Vgl. Luthers kleinen Katechismus II. Hauptstück 2. Artikel, Schluß und IV. Hauptstück 4. Frage; dazu die Osterlieder.

6. Die Auferstehung Jesu Christi ist das notwendige Gegenstück zu seinem Tode, sein abschließender Sieg über alle feindlichen Mächte, die göttliche Anerkennung seiner Messianität, der grundlegende Akt der Erhöhung in seine gegenwärtige Herrschaftsstellung als des „Sohnes Gottes in Kraft“ (Röm. 1, 4), die Bürgschaft für seine Herrschaft über Lebendige und Tote (Röm. 14, 8. 9), das Siegel für alle durch Christum gegebenen Güter, Rechte und Verheißungen, insonderheit für die Sündenvergebung und die künftige Auferweckung, die verpflichtende Grundlage zu einem neuen Leben der Gläubigen im Geist (Röm. 6), die entscheidende Thatsache für die Wirklichkeit, Überweltlichkeit und Ewigkeit des Gottesreiches, der Ausgangspunkt aller apostolischen Mission und evangelischen Predigt.

7. Neben der Überzeugung von der Auferstehung Jesu ist als charakteristisches Merkmal der ältesten Christenheit das Bewußtsein von dem Vollbesitz des wahrhaftigen, göttlichen Geistes zu nennen. Die Kräftigkeit, die Anwendung und die Äußerungen dieses Bewußtseins sind schon in der ersten Zeit verschieden. Oft mehr in den außergewöhnlichen, einzelnen Kraftwirkungen und den eigentümlichen geistigen Fähigkeiten und Erscheinungen der Christen empfunden und nachgewiesen (Zungenreden, Weissagen, Heilungen, Apostolat, — überhaupt in den besonderen „Geistesgaben“ oder *χαρίσματα*; 1. Kor. 12—14. Röm. 12. Apgsch. 2), wird der Geistesbesitz vor allem von Paulus als die allgemeine Grundlage alles christlichen, sittlichen und religiösen Lebens dargestellt, — nicht bloß der wunderbaren und übernatürlichen einzelnen Kräfte, sondern des Evangeliums, des christlichen Glaubens und Bekenntnisses, des neuen christlichen Wandels in Gerechtigkeit, Friede, Freude und aller Tugenden überhaupt. Die Christenheit ist also gewiß, alles, was sie ist, zu sein durch die Kraft des göttlichen, heiligen Geistes, der in Christi Person und Leben in seiner Fülle vorhanden, nun auch durch ihn und um seinetwillen allen denen in reichem Maße mitgeteilt wird, die in lebendigem Glauben Jesu anhangen und mit ihm eins werden. Dieser Geist wird eben deshalb in dieser Klarheit und Kraft nur Christen durch Christum zu teil; und wiederum das ganze wahre Christenleben selbst ist ein Wunder Gottes, ein Erzeugnis des göttlichen Geistes. Mit dem Bekenntnis zum heiligen Geiste spricht die Christenheit die Zuversicht ihrer unmittelbaren Zugehörigkeit zu Jesu und Gott, das Geheimnis ihres übernatürlichen, göttlichen Ursprungs, der in ihr wirkenden göttlichen Kraft und der ihr in Christo verliehenen Kindes- und Priester-Stellung zu Gott aus, zugleich aber auch das Bewußtsein ihrer neuen, völligen Gotteserkenntnis und ihrer prophetisch-apostolischen Mission innerhalb der Welt, endlich das Gefühl, daß das

eigentlich christliche, neue Leben nebst seinen Kräften aus den Bedingungen der natürlichen Welt weder erzeugt noch erklärt werden kann und selbst auf ein zukünftiges, ewiges, vollkommenes Leben hinweise.

Anm. 3. Gegenüber dieser einstimmigen Überzeugung und Gewißheit kommen einzelne Bedenken, die man speziell gegenüber der Pfingstgeschichte Apgsch. 2 erheben kann, gar nicht in Betracht. Mag immerhin diese Erzählung sagenhaft ausgeschmückt sein, so läßt sich doch an der Thatsache eines eigentümlichen, neuen und kräftigen Geisteslebens in der ältesten Christenheit kurze Zeit nach dem Tode Jesu ebensowenig zweifeln wie an dem allgemeinen und deutlichen Bewußtsein, welches die ältesten Christen überall davon kundgeben. Überhaupt wird es notwendig sein, mehr, als es in der Regel geschieht, zu beachten, daß es sich auf diesem Gebiete nicht um Theorien und scharf durchdachte theologische Sätze, sondern um Thatsachen und Erfahrungen handelt, nicht um eine von Gott übernatürlich vermittelte Lehre vom Geist, sondern um den gottgeschenkten Geist selbst und seine Lebenskräfte. Theoretisch haben die verschiedenen Zeitalter und selbst die ältesten Christen verschieden über den göttlichen Geist gedacht und geschrieben; aber einstimmig sind alle darin, daß die wirklichen Jünger Jesu den Geist Gottes selbst empfangen und in diesem Besitz geistig Eins sind.

8. An die Thatsache des Todes und der Auferstehung Jesu knüpft sich nicht nur die Geistesmitteilung, sondern auch der Glaube an den zu göttlicher Herrschaft erhöhten, allzeit gegenwärtigen, persönlichen Herrn. Dieser Glaube bildet zu dem Bewußtsein des Geistesbesitzes eine eigentümliche Parallele und Ergänzung. Jesus selbst hat während seines Erdenwandels einerseits deutlich von seinem Tode und seinem Fernsein von den Seinen gesprochen (Mt. 9, 15. 26, 11. 29. Joh. 7, 33. 14, 1 ff.) und als Ersatz für seine leibliche Gegenwart den Geist verheißen (Mt. 10, 19 f. 24, 49. Joh. 13—17), der, von ihm selbst oder von seinem Vater gesendet, die Jünger in alle Wahrheit leiten, in ihrem Werk und Kampf unterstützen und an ihnen sein eigenes Werk fortsetzen und vollenden werde mit der gleichen, Gott und Jesu gehörigen Kraft. Diese Geistessendung hat er auch als eine Art seiner eigenen Wiederkehr zu ihnen bezeichnet. Andrerseits aber hat er mit ebenso deutlichem Worte den Seinen seine stete, persönliche Gegenwart und Gemeinschaft verheißen (Mt. 18, 19 f. 28, 20), auch für die künftige Zeit seines Abschieds und seiner Erhöhung. Damit verbinden sich diejenigen Worte, in denen er sich die Weltherrschaft und das Weltgericht zuschreibt (Mt. 7, 22 f. 10, 32 f. 11, 27. 13, 41 ff. 16, 18 f. 27 f. 24, 35. 26, 64, 28, 18. Lk. 23, 43. Joh. 5 u. 6). Endlich hat Jesus eine tiefsinnige und geheimnisvolle, persönliche Gemeinschaft nicht bloß zwischen sich und seinem Vater, sondern auch zwischen sich und den Seinigen und zugleich zwischen diesen und Gott selbst bekannt (Mt. 10, 40. 18, 5. Joh. 6, 56 Kapp. 13—17; vgl. Mt. 25, 31 ff.). Diese Gemeinschaft, die er nicht erst für die Zeit seiner Erhöhung verheißt, sondern schon während seines irdischen Wirkens bis zu einem gewissen Grad verwirklicht sieht, wird man im allgemeinen

als die Gemeinschaft des Glaubens und des Geistes deuten dürfen (s. bes. Joh. 6, 56; vgl. Joh. 14, 20. 23): im Geiste Gottes machen Jesus und der Vater Wohnung im Gläubigen. Aber jene andern Worte von einer persönlichen, überweltlichen Herrscherstellung und die dadurch bedingte Leitung nicht bloß des geistigen Lebens der Gemeinde, sondern auch der Welt und Weltgeschichte durch Jesum gehen über den Gedanken der Geistesmitteilung weit hinaus und machen Jesum für uns zum Stellvertreter Gottes selbst.

Anm. 4. Diesen Anschauungen haben die ältesten Christen, insonderheit Paulus und Johannes den mannigfachsten Ausdruck gegeben, indem sie die Zusammengehörigkeit einerseits zwischen Jesus und dem Geist, andrerseits zwischen Jesus und dem Vater zuweilen bis zur scheinbaren Identifikation aussprechen. Das 4. Evangelium drückt dies aus, indem es Jesum darstellt als eine in die Geschichte eingetretene Person, die nicht bloß von Gott gesandt, sondern göttlichen Ursprungs und Wesens ist, ein Abbild göttlichen Wirkens, Handelns und Redens, Richtens und Lebenspendens, im Vater, mit dem Vater Eines, dem Vater gleich und wie dieser Träger, Herr und Spender des Geistes. Paulus hat fast alles dasjenige, was er sonst dem Ursprung und Inhalt nach auf den Geist Gottes zurückführt, — sein ganzes neues Dasein mit allen seinen Gaben und Kräften, das ewige, geistige Leben wie sein Apostolat, seine Erfahrungen und seine Offenbarungen, sein Kämpfen und Leiden, seine Autorität und sein Wirken, sein Urteilen und sein Bitten, seine Kraft und seine Schwachheit, seinen Gehorsam und seine Erkenntnis, an andern Stellen als unmittelbar von Christo gewirkt und in Christi steter Gemeinschaft und Gegenwart gegeben und verbürgt bezeichnet (Gal. 1, 1. 2, 20. 3, 27. 4, 19. 6, 14. 1. Kor. 1, 24. 3, 5. 5, 4. 6, 17. 15, 22. 2. Kor. 4, 11. 5, 17. 12, 1. 13, 3—5. Röm. 5, 17—21. 6, 5—11. 8, 1—14. 15, 29. 16, 7. Kol. 2, 16. 12. 20. 3, 1—4. Phil. 1, 21. 23. 4, 13) und dem entsprechend, wo er von dem Christenleben spricht, von Berufung und Bewahrung, Vertrauen und Hoffnung, Trost und Erquickung, Freude und Frieden, Ruhm und Sieg, Freiheit und Vollkommenheit, Tod und Leben, Gottesliebe und Bruderliebe, alles dies durch den so oft wiederkehrenden Zusatz ἐν Χριστῷ mit Christus in unmittelbare Beziehung gesetzt. Die Christen sind Glieder an dem Leibe Jesu Christi. 1. Kor. 12—14. Röm. 12.

9. Die Gewißheit der Auferstehung und göttlichen Erhöhung Jesu und der Mitteilung des göttlichen Geistes durch ihn vollendet sich in dem Glauben an die Gottheit Jesu. Die ältesten Christen haben in unbefangenem Glauben thatsächlich die Gottheit Jesu anerkannt, ohne jedoch den Monotheismus dadurch aufheben oder die Gottheit des Vaters beeinträchtigen zu wollen (vgl. z. B. 1. Kor. 8, 5. 12, 4—6. Phil. 2, 11) oder weitergehende philosophisch-theologische Spekulationen (wie im 3.—7. Jahrhundert) daran zu knüpfen. Abgesehen von einzelnen Stellen, wo Jesus ausdrücklich als θεός bezeichnet wird (vgl. Joh. 20, 28. Ebr. 1, 9), und von dem, was über das allumfassende Wirken des erhöhten Herrn oben gesagt ist (vgl. Nr. 8 u. Anm. 4), bewährt sich dieser Glaube an die Gottheit Christi einerseits in dem ganzen Sprachgebrauch des N. T.s, nach welchem Jesu unbefangen alle möglichen göttlichen Titel, Merkmale und

Wirkungsweisen zugeschrieben werden (vgl. das oft vorkommende χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder Stellen wie 1. Kor. 1, 8 und vor allem den Gebrauch des alttestamentlichen Gottesnamens ὁ κύριος für Jesus z. B. Röm. 10, 9. 14, 8—9. Phil. 2, 10. 11 u. s. w.); andrerseits darin, daß sich in der ältesten Christenheit thatsächlich das Lob=, Dank= und Bittgebet nicht nur an Gott, sondern ebenso an Jesum richtet und zwar in so charakteristischer Weise, daß die Christen zuweilen geradezu danach bezeichnet werden. Offenb. 5, 12 ff. 7, 10 (vgl. 17, 14. 19, 16). 22, 17. 20. Apgsch. 7, 59. 9, 14, 22, 16—19, 23, 11. 1. Petr. 3, 15. Phil. 2, 5 f. 1. Kor. 1, 2 (15, 27 f.). Röm. 10, 12 f. 14, 11.

Anm. 5. Das Gebet zu Jesu kann ebensowenig in einen Gegensatz gegen das Gebet zu Gott gesetzt werden, wie die Gottheit Jesu die Gottheit des Vaters beeinträchtigt. Vielmehr geschieht alles Gebet zu Jesu „zur Ehre Gottes des Vaters“. In der Praxis sind überhaupt die Unterschiede der Vorstellung, ob man in Jesu Namen den Vater oder Jesum als den vollkommenen Mittler zwischen dem Vater und den Menschen betend anredet, bei jedem wirklich aus gläubigem Herzen kommenden, christlichen Gebet völlig gleichgültig. Denn thatsächlich sind bei jedem wirklich christlichen Gebet der Vater, der Sohn und der Geist zugleich beteiligt: Gott, den wir nur in Christo als unsern Vater sicher erkennen und nur im Geiste kindlich anrufen; Christus, nach dessen Bild wir uns unsern himmlischen Vater vorstellen, und in dessen Namen wir zu dem Vater beten, und dessen Geist eben der heilige Gebetsgeist ist; endlich der Geist, welcher der Geist des Vaters und des Sohnes ist, und in welchem beide zugleich uns gegenwärtig sind.

Anm. 6. Von einem besonderen individuellen „Verkehr“ mit dem erhöhten Jesu in Rede und Gegenrede ist im N. T. nur sehr selten eine Spur. Ob nämlich Jesus dem einzelnen Betenden seinerseits in besonderen Visionen und mit besonderen Worten und Aufträgen individuell antwortet, hängt von Jesu, bezw. von Gott, nicht aber von den Menschen ab. Solche Erfahrung kann als eine besondere Gnade vielleicht gerühmt werden (vgl. 2. Kor. 12); aber nirgendwo im N. T. ist ein solcher „Verkehr“ mit dem erhöhten Herrn als das wesentliche Merkmal rechten Christentums hingestellt, sondern der Besitz des Geistes Gottes oder Christi ist das Merkmal rechten Christentums. Der Gemeinschaft und Gegenwart Jesu Christi sollen wir um seines Wortes willen im Glauben gewiß sein auch ohne solche besondere Erfahrungen. Vor allem aber ist der Inhalt solcher individueller Offenbarungen nicht nur nicht normativ im allgemeinen, sondern auch von jedem Einzelnen, der etwa derartige Erlebnisse haben sollte, an dem offenbaren, geschichtlichen Lebensbilde Jesu und seinem deutlichen Worte zu messen und danach allein zu beurteilen und zu verwerten. Übrigens sollte man, da man auch von einem „Verkehr“ mit Gott in der Regel nicht spricht, den Ausdruck „Verkehr mit Christo“ gerade im Interesse seiner göttlichen Stellung möglichst vermeiden. Denn nach seinem gewöhnlichen Sinne schließt der Ausdruck „Verkehr“ ein häufiges, gegenseitiges Besuchen mit deutlicher und immer wechselnder Unterhaltung auf dem Fuße gesellschaftlicher Gleichberechtigung ein.

10. Die Gottheit Jesu Christi ist nicht abhängig von unserm Glauben an seine Gottheit. Wiederum aber ist auch unser Glaube an die Gottheit Christi unabhängig von allen theologischen und philosophischen Spekulationen. Denn recht verstanden ist die Gottheit Christi nicht ein Lehrgesetz,

sondern ein Evangelium. Der wirkliche Glaube an die Gottheit Christi kann nie durch theologische Beweisführung jemandem andemonstriert werden. Er wird wie von den Aposteln, so auch jetzt noch von uns gewonnen und geübt nicht durch Anerkennung von Theorien und Formeln über die Geburt Jesu und die geheimnisvolle Seite seines Wesens, sondern praktisch durch das Anschauen seiner offenbaren geschichtlichen Wirksamkeit und durch die Erfahrung seiner fortdauernden und gegenwärtigen Wirkungen. Seiner Gegenwart aber (Christus in uns = Christi Geist = Gottes Geist Röm. 8, 9. 10) werden wir teilhaftig und gewiß: a) durch immer neue bewußte Erinnerung an seine Person, sein Wirken und sein Wort. (Wort und Sakrament); b) durch das Leben in der christlichen Gemeinschaft; c) durch Gehorsam gegen sein Wort und seine Gebote (Joh. 15, 1ff.); d) durch christliche Liebesübung gegenüber den Armen und Elenden (Mt. 25, 40).

Anm. 7. Der Glaube an die Gottheit Christi ist in gewissem Sinne die Summe des ganzen Evangeliums, das Ziel und der ganze Inhalt des Christenlebens. Seine Merkmale sind dieselben wie die des Glaubens an die Gottheit des himmlischen Vaters, nämlich: a) die Gewißheit, daß er einzigartig, nicht zur „Welt“ gehörig, unser Herr und Herrscher über alle Welt ist, sodaß wir ihm lediglich empfangend gegenüberstehen und in ihm von Gott selbst beherrscht werden; b) das Vertrauen zu ihm; c) die Gewißheit, von ihm, durch ihn und um seinetwillen Vergebung der Sünden zu haben; d) das Gebet zu ihm und e) der Wandel nach seinem Willen. — Vgl. Mel. loci. theol.: „Scriptura sacra docet nos de filii divinitate non tantum speculative, sed practice, hoc est, iubet nos, ut Christum invocemus, ut confidamus Christo; sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis.“

Anm. 8. Das Unternehmen früherer Jahrhunderte, die menschliche Gestalt Jesu Christi mit den Merkmalen eines aus der natürlichen Vernunft geschöpften, theologischen und philosophischen Gottesbegriffs in Einklang zu bringen, ist von vornherein aussichtslos und dem Evangelium wenig entsprechend. Denn a) es ist christliche Überzeugung, daß wir das eigentliche Wesen Gottes nur in der geschichtlichen Person Jesu Christi erkennen, mögen nun jene theoretischen Erkenntnisse über Gott an sich richtig oder unrichtig sein. Der uns sonst seinem innersten Wesen nach unbekannte Gott wird uns in Jesu menschlicher Person bekannt und vertraut. Man dreht die Sache völlig um, wenn man Gott als bekannt voraussetzt und nun mittels dieser Voraussetzung das geheimnisvolle Wesen Jesu Christi theoretisch zu bestimmen sucht wie die Unbekannte einer Gleichung. b) Alles, was man abgesehen von der Person Jesu als Prädikate und Eigenschaften Gottes bezeichnet (z. B. Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart), sind nicht Erfahrungsbegriffe, sondern Folgerungen und über unser Denken hinausgehende Postulate, die wir kaum auf das uns unbekannte und unbegrenzte Wesen Gottes wirklich anzuwenden vermögen, geschweige denn mit der geschichtlichen Person Jesu Christi zu einer lebensvollen Einheit verknüpfen können. c) Thatsächlich ist man auf jenem Wege auch nur zu konsequenten, logischen Formeln voll unvorstellbarer Gegensätze gekommen, aber nicht zu einer lebensvollen Anschauung und am allerwenigsten zu demjenigen Verständnis der Person Jesu Christi, welches vom Evangelium beabsichtigt ist und das ewige Leben mit sich führt.

§ 35. Die Voraussetzungen und Anlagen der Person Jesu Christi. — Die übernatürliche Geburt. Die Präexistenz. Die Menschwerdung des Gott = Logos.

1. Schaut man von diesen Ergebnissen rückwärts auf die Anlagen, bezw. die gottgegebene Befähigung Jesu zu seinem einzigartigen Beruf, so ergiebt sich zweifellos einerseits, daß Jesus, wie die thatsächliche Wirklichkeit beweist, zu diesem seinem göttlichen Beruf einzigartig und vollkommen ausgerüstet und befähigt war, andrerseits, daß es dem denkenden Verstande schwerlich gelingen wird, von dieser einzigartigen Befähigung ein auch nur annähernd richtiges und deutliches Bild zu geben, in welchem als die Voraussetzungen der geschichtlichen Wirklichkeit lediglich übernatürliche und überweltliche Verhältnisse zur Darstellung kämen. Damit stimmt überein, daß Jesus selbst von seinen Anlagen und dem geheimnisvollen Grunde seines Wesens nur geredet hat im engsten Zusammenhang mit seinem geschichtlichen Berufswirken, daß er von den Gläubigen immer nur die Wertschätzung und Anerkennung seiner offenbaren, geschichtlichen Person, nicht aber eine erkenntnismäßige Analyse seines gottgegebenen Wesens gefordert hat, und daß er eine vollkommene Erkenntnis seiner Person, ihrer Tiefen und Geheimnisse, ausdrücklich allein dem himmlischen Vater zuschreibt und vorbehält. Mt. 11, 27. Joh. 10, 15.

2. In der Gewißheit, daß Jesus der Messias und in alle Ewigkeit der lebendige, erhöhte Herr seiner Gemeinde ist, hat die älteste Christenheit auch die Frage nach den Voraussetzungen, dem Ursprung und den Anlagen seiner einzigartigen Person zu beantworten gesucht, und zwar durchweg mit Hilfe der in der damaligen Zeit allgemein gebräuchlichen, religiösen und philosophischen Begriffe und Vorstellungsformen und im Anschluß an die im Judentum überlieferten Merkmale der Messiasidee. Im N. T. finden sich besonders d r e i verschiedene Wege, das göttliche Wesen der menschlich geschichtlichen Person Jesu Christi schon aus ihrem Ursprung deutlich zu machen: die Gedanken a) der übernatürlichen Geburt, b) der Präexistenz und c) der Menschwerdung des ewigen göttlichen Offenbarungsworts (λόγος). Dabei ist zu beachten, daß diese Ideen unabhängig voneinander und nebeneinander dastehen, als selbständige, aber disparate Versuche, das Geheimnis des Lebens Jesu in seinem göttlichen Ursprunge zu ergründen.

3. Von der ü b e r n a t ü r l i c h e n Zeugung Jesu ist nur in der Kindheitsgeschichte der beiden Evangelien Matthäi (Kap. 1) und Lucä (Kapp. 1 u. 2) die Rede; sonst wird weder von Jesus selbst in seinen Reden noch überhaupt im N. T. irgendwie darauf hingedeutet. Danach ist die einzigartige Person Jesu auch auf einzigartige Weise entstanden, nämlich nicht

von einem menschlichen Vater, sondern von dem göttlichen Geiste aus der Jungfrau Maria erzeugt. Diese Darstellung entspricht der schon vor Jesu Auftreten aus dem A. T. abgeleiteten Annahme, daß der Messias nach der (freilich nicht im ursprünglichen Sinne verstandenen) Weissagung Jes. 7, 14 als Sohn einer Jungfrau zu erwarten sei. Aber das eigentlich Wesentliche und Neue, das spezifisch Christliche dieser Darstellung ist nicht sowohl die Geburt aus der Jungfrau als vielmehr die Zeugung von dem Geiste Gottes, ein Gedanke, der weit über den eigentlichen Sinn des A. T.s und selbst über messianische Stellen wie Ps. 2, 7 hinausgeht und in ebenso volkstümlich-realistischer wie erhabener und einfacher Weise deutlich macht, daß man diese einzigartige Person nicht aus den natürlichen Bedingungen und Verhältnissen der Menschheit erklären kann, sie auch nicht — wie die Propheten, Apostel und gläubigen Christen — als nur teilweise vom göttlichen Geiste beeinflußt und getragen sich denken darf, sondern sie von Anfang an ganz und gar als ein Erzeugnis des göttlichen Geistes auffassen muß. Lk. 1, 35. Mt. 1, 20.

4. Vor allem bei Paulus findet sich der Gedanke der Präexistenz Jesu, d. h. die Überzeugung, daß Jesus bereits, ehe er in diese Welt herabgekommen sei, ja, ehe überhaupt die Welt selbst geschaffen sei, in einem wunderbaren, individuellen, persönlichen Dasein bei Gott gewesen sei und durch einen bewußten Entschluß, um die Menschheit zu erlösen und zur himmlischen Herrlichkeit zu führen, seinerseits auf die himmlische Herrlichkeit verzichtet habe und in das menschlich-geschichtliche Dasein eingegangen sei. Vgl. z. B. 2. Kor. 8, 9. Phil. 2, 5—11. Diese Vorstellung bringt noch umfassender als die vorige den göttlichen, über Welt und Zeit erhabenen Wert und Bestand der Person und des Werkes Jesu Christi zum Bewußtsein. Freilich ist sie, streng durchgeführt, nicht ohne die Gefahr, den menschlichen Ursprung, die menschliche Entwicklung Jesu und damit die für uns ebenso notwendige Überzeugung seiner wahrhaftigen Menschheit, seiner wirklichen Zugehörigkeit zu uns Menschen, zu beeinträchtigen. Übrigens ist der Gedanke der Präexistenz nicht den Aposteln übernatürlich mitgeteilt oder von Paulus neugebildet oder überhaupt in jener Zeit ungewöhnlich, sondern es handelt sich hier um die selbstverständliche Anwendung eines bereits im Judentum für den Messias feststehenden Attributs auf Jesum. So fremd, neu und eigenartig uns heutzutage diese Vorstellung erscheint, so gebräuchlich war der Gedanke der Präexistenz im damaligen Judentum, um die höhere, gottentsprungene, weltumfassende Bedeutung und den übermenschlichen, unvergänglichen Wert bestimmter Personen und Dinge auszudrücken. So hielt man zu jener Zeit Moses, Henoch, Adam, die Stiftshütte, den Tempel, die Gesetzestafeln u. s. w. für präexistent; und wenn alles dieses, dann war das höchste, persönliche Ziel der Weltgeschichte, der Messias, zweifellos auch

präexistent. In diesem Sinne deutete man Stellen wie Mich. 5, 1. Jes. 9, 6. Dan. 7, 13. Diese allgemeine jüdische Anschauung haben die ältesten Christen einfach auf ihren Messias, Jesum, angewandt; und die Art, wie Paulus 2. Kor. 2, 9. Phil. 2, 5ff. die Thatsache der Präexistenz Jesu zur Motivierung einer sittlichen Forderung anführt, beweist hinreichend, daß er mit dieser Vorstellung nichts Neues, übernatürlich Geoffenbartes, sondern etwas ganz Selbstverständliches und Bekanntes ausspricht. Andrerseits ist es freilich ein hervorragender Beweis für den gewaltigen Eindruck der geschichtlichen Person Jesu Christi, daß man jene Anschauung ohne weiteres auf ihn anzuwenden wagte. Der Gedanke der Präexistenz ist die unwillkürliche Ergänzung und das Gegenstück zu der Überzeugung von seiner gegenwärtigen Erhöhung.

Anm. 1. Die Vorstellung der Präexistenz in dem angegebenen Sinne findet sich besonders in der jüdischen apokalyptischen Litteratur jener Zeit. Sie ist aber auch von der ältesten Christenheit nicht nur auf Jesum, sondern z. B. auch auf das obere Jerusalem (Gal. 4, 26. Offenb. 21, 2) und die Kirche (so im sog. 2. Clemensbriefe) angewandt. Eine gewisse Analogie dazu bietet auf dem Gebiete des klassischen Heidentums die platonische Ideenlehre. — Die Frage, ob die Präexistenz Jesu „ideal" oder „real" gemeint, d. h. ob Jesus nur in den Gedanken Gottes oder in einem wirklichen Sein bei Gott gegenwärtig gewesen sei, ist für die biblischen Schriftsteller zweifellos im Sinne der realen Präexistenz zu entscheiden. Doch ist dabei zu bemerken, daß jene Zeit diesen Unterschied überhaupt noch nicht machte und den Begriff des Seins weniger mit dem logischen Denken als mit der Phantasie ausstattete und feststellte. — Endlich ist zu beachten, daß mit der Behauptung der Präexistenz Christi noch keineswegs seine Gottheit verbürgt ist, sondern nur seine höhere, weltumfassende und überweltliche Bedeutung im allgemeinen. An der Präexistenz Christi hat z. B. auch Arius nicht gezweifelt. Gott selbst aber ist mehr als „präexistent", er ist „ewig". Die „Präexistenz" ist ihrem Wesen nach nur ein relativer Begriff (das Dasein vor irgend einem Zeitpunkt, sei es vor der Weltschöpfung oder vor dem Eintritt in die Weltgeschichte oder vor etwas anderem); die „Ewigkeit" dagegen, welche selbstverständlich die Präexistenz einschließt, ist ein unüberbietbarer, abgeschlossener Begriff und ein Merkmal Gottes. Athanasius behauptet die Ewigkeit des Sohnes. Ebenso Luther: „der ewig bei dem Vater ist, gleicher Gott von Macht und Ehren" und „vom Vater in Ewigkeit geboren". — Der Gedanke der Präexistenz steht übrigens unvermittelt neben dem der übernatürlichen Geburt. Nach der letzteren Anschauung ist Jesus als ein neues Wesen in Maria entstanden, nach der ersteren ist dagegen ein bereits als Persönlichkeit existierendes Wesen in die Welt herabgekommen.

5. Die vollendetste und tiefsinnigste Ausprägung hat der Glaube an den göttlichen Ursprung und Charakter Jesu in der Darstellung des 4. Evangeliums und besonders im sog. „Prolog" Ev. Joh. 1, 1—18 gefunden. Danach hat Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit neben sich ein besonderes göttliches Offenbarungsprinzip (den „Logos", das „Wort"), welches von Gott unterschieden und Gott gleich, Mittel der Weltschöpfung und Träger alles wahren Lebens in der Welt ist. Dieses ewige, göttliche Offenbarungswort ist, nach einer vorbereitenden Wirksam-

keit in Israel, in Jesu als Person in die Weltgeschichte eingetreten und in der Form dieser menschlichen Person der einzigartige Träger der göttlichen Wesensbestimmtheit (δόξα, χάρις καὶ ἀλήθεια) und der vollkommene Offenbarer Gottes des Vaters selbst (Jesus Christus = ὁ λόγος σάρξ γενόμενος). Aus dieser Anschauung heraus finden dann die gewaltigen Worte Joh. 8, 58. 17. 5. 6, 62. 3, 13 u. s. w. und das ganze Reden und Auftreten Jesu ihr rechtes Verständnis. Diese Anschauung ist unter den vorliegenden Lösungen des Problems die höchste. Sie enthält ihrerseits den wesentlichen Kern dessen, was die Lehren von der übernatürlichen Geburt und der Präexistenz besagen wollen. Sie verwendet aber den höchsten, geistigsten und umfassendsten der damals bei Juden und Heiden allgemein verständlichen und anerkannten Begriffe: den zugleich religiösen und philosophischen Begriff des Logos (vgl. einerseits die poetische Personifikation des weltschaffenden Wortes Gottes im A. T. und ihre theologisch-spekulative Verwertung und Ausgestaltung in der jüdischen Theologie; andrerseits die umfassende und centrale Bedeutung, welche der Logosbegriff in der heidnischen Philosophie, besonders bei Platonikern und Stoikern hatte). Die geschichtliche Person Jesu ist damit der ganzen gebildeten Völkerwelt in ihrem unerreichbaren, überweltlichen und universalen Werte, in ihrem einzigartigen Verhältnis zu Gott und in ihrer unvergänglichen, centralen Bedeutung innerhalb der Welt und Weltgeschichte verständlich gemacht: in der Person Jesu vollzieht sich die vollkommene Selbstmitteilung des ewigen Gottes nicht bloß an Israel, sondern an die Menschheit zu wahrem Heil und ewigem Leben. Alle andre Gottesoffenbarung ist nicht bloß Vorbereitung und Hindeutung auf diese vollkommene Offenbarung, sondern überhaupt nur um der letzteren willen vorhanden und Wirkung des einen in Christo menschgewordenen Offenbarungswortes.

Anm. 2. Die Frage, ob dieser ewige Logos vom Evangelisten in unserm modernen Sinne persönlich oder unpersönlich gedacht sei, läßt sich nicht entscheiden.

Anm. 3. Ausdrücklich aufmerksam zu machen ist darauf, daß mit dem Gedanken der Präexistenz die Überzeugung sich verbindet, daß Jesus der „Erstgeborene aller Kreatur“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15) ist. Im Zusammenhang damit wird aber der Präexistenzgedanke wie die Logosidee auch dahin weiter ausgeführt, das Jesus sowohl das Mittel wie das Ziel der gesamten Weltschöpfung ist (Kol. 1, 15 f. 1. Kor. 8, 6. Eph. 1, 10. Joh. 1, 3), er selbst zugleich der Anfang einer neuen, höheren Schöpfung. Was muß das für eine gewaltige Persönlichkeit gewesen sein, daß ihre Anhänger vor solchen Gedanken nicht zurückscheuten!

6. Alle diese Gedanken sind nicht die Wurzeln und Grundlagen des Glaubens an die Gottheit Christi, sondern **nachträgliche Folgerungen** daraus. **Der urchristliche wie unser religiöser Glaube an die Gottheit Christi** beruht nicht auf diesen verschiedenen Gedankenreihen, sondern **allein auf der geschichtlichen, offenbaren Wirksamkeit der**

Person Christi, insonderheit auf seinem Tode und seiner Auferstehung (s. § 34, 9f.). Jeder Suchende und Zweifelnde ist deshalb zunächst auf das irdische Leben und Sterben Jesu hinzuweisen und danach auf seine Auferstehung und die Früchte seines Wirkens; nur von diesem sicheren Grunde aus ist wie für die Jünger, so auch für uns eine rechte praktische Erkenntnis Jesu Christi zu gewinnen. Wir Christen haben uns stets an die offenbare geschichtliche Wirklichkeit zu halten, durch welche die Möglichkeit und die innere Notwendigkeit genügend nachgewiesen ist; aus theoretischen Spekulationen über die logische Möglichkeit und die sachliche Notwendigkeit irgend einer Veranstaltung wird nie die Gewißheit ihrer Wirklichkeit gewonnen. Die Erörterung der Voraussetzungen der Person und des Werkes Jesu Christi ist mehr eine Sache der Theologie als der christlichen Religion. Jesus ist nicht dazu erschienen, daß wir Menschen das Geheimnis seines Wesens wissenschaftlich lösen sollten, sondern dazu, daß er uns die Lösung der praktischen Rätsel des Menschenlebens darböte. Wenn aber die Wissenschaft bei dem Geheimnis unsers eigenen Lebens bald vor lauter Fragen, Dunkelheiten, Rätseln und Widersprüchen steht, wie viel weniger wird uns die theoretische Erkenntnis der einzigartigen Person Jesu gelingen! Das freilich ergiebt sich aus allem Bisherigen, daß wir Recht und Pflicht haben, Jesu göttliche Bedeutung für die ganze Welt und Menschheit nach Kräften deutlich zu machen, daß wir das auf mannigfachen Wegen versuchen können, und daß, soll diese Erkenntnis Jesu eine lebendige sein, sie in unmittelbare Beziehung zu den gültigen, höchsten, geistigsten und umfassendsten Ideen jedes Zeitalters gesetzt werden muß.

C. Die christliche Gotteserkenntnis.

§ 36. Ursprung und Art der eigentlich christlichen Gotteserkenntnis.

1. Die Person und das Reich Jesu Christi bieten in ihrer Vereinigung das höchste Gut, Gott selbst, dar. Zu dieser Überzeugung sind die Jünger Jesu nicht durch irgendwelche theoretische Betrachtungen und Belehrungen, sondern im Gegensatz zu den damals allgemein herrschenden Anschauungen durch die Erfahrung ihres Lebens, vor allem durch die Person und das Wirken Jesu selbst, gekommen. Diese Überzeugung müssen auch heutzutage noch in irgend einer Weise diejenigen vertreten, die sich als Christen betrachten wollen; sie müssen also auch in ihrem Leben ähnliche Erfahrungen gemacht haben und machen können. Die Schilderung des Reiches Gottes (§§ 13—26) sowie der Person Christi (§§ 27—35) hat ergeben, daß die an das höchste Gut zu stellenden Forderungen (s. § 6)

in Christo und seinem Reiche erfüllt sind; die späteren Abschnitte werden den Besitz und die Anwendung des höchsten Gutes darzustellen haben. Dabei ist aber zu bemerken, daß die natürliche Menschheit über den Inhalt des höchsten Gutes trotz aller Bemühungen der Philosophie und aller Kraft der menschlichen Vernunft im Dunkeln tappt oder im Unsicheren bleibt, daß vielmehr dasjenige, was die nachchristlichen Philosophen und Theologen — selbst die modernen — als eine allgemeine Forderung der menschlichen Vernunft abzuleiten und zu erweisen suchen, soweit es tiefer gedacht, inhaltlich bestimmt und sachlich richtig ist, meist mittelbar oder unmittelbar aus dem Evangelium und der geschichtlichen Offenbarung Christi entlehnt ist, und daß überhaupt ein wirkliches Verständnis für das höchste Gut, d. h. Gott, nur dem ganzen Menschen, nicht aber der reflektierenden Vernunft allein beschieden ist (s. §§ 6. 8—10). Erst durch Christus wird der Gläubige formell und inhaltlich des höchsten Gutes bewußt und gewiß.

Anm. 1. Auch die oben (§ 6) zusammengestellten Merkmale des höchsten Gutes machen keinen Anspruch darauf a priori entwickelt zu sein, werden aber schwerlich beanstandet werden. Jede nicht aus der Erfahrung entnommene Bestimmung des höchsten Gutes wird entweder bloß formelle Allgemeinheiten bieten oder zu unklaren, einseitigen und verfehlten Aufstellungen kommen, wovon man sich bei der antiken Philosophie wie bei den ethischen Systemen moderner Moralphilosophen überzeugen kann.

2. Ist den ersten Christen in Jesu Christo und seinem Reiche das höchste Gut in neuer und vollkommener Weise offenbart und geschenkt, so hat sich damit in Christo eben Gott selbst ihnen neu und vollkommen offenbart und mitgeteilt. Dem entspricht es, wenn die ersten Christen, wiewohl ursprünglich nichts anderes als jesusgläubige Juden, im Gegensatz zum Judentum einen neuen Namen Gottes gebrauchen und einführen, eine neue Erkenntnis Gottes in Christo von sich behaupten und andern verkünden, eines neuen Verhältnisses zu Gott in Christo gewiß sind, den Geist Gottes selbst in Christo und durch Christum erhalten zu haben und zu besitzen sicher sind. Jener Name ist: „Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi“. Die neue Gotteserkenntnis ist, daß Gott der himmlische Vater auch jeder einzelnen Menschenseele, die Liebe, die Gnade und Treue ist. Das neue Verhältnis zu Gott wird dargestellt als der Besitz der Gerechtigkeit, als die Kindschaft, als der Zugang zur Gnade Gottes in Christo, als die Gewißheit der Erhörung des Gebets im Namen Jesu. Der neue Geist der christlichen Gemeinde und der Lebensgeist der einzelnen Gläubigen ist der Geist Gottes oder der Geist Christi.

Anm. 2. Was muß das für ein Mann gewesen sein, der in frommen, rechtgläubigen Juden eine solche grundlegende Änderung ihrer ganzen Gottesanschauungen und solche neue Überzeugungen und Erfahrungen hervorrief! — Wenn

man übrigens auf die genannten vier Punkte verzichtet, sie als gleichgültig betrachtet oder übersieht, so giebt man damit das spezifisch Christliche auf und die Bezeichnung „christlich“ verliert ihren wesentlichen Inhalt. Dann handelt es sich im wesentlichen um eine „Sittenlehre“ Jesu und eigentlich nur um ein gereinigtes Judentum oder um einen halb moralisierenden, halb philosophierenden Unitarismus von religiöser Färbung.

3. Aus dem Bisherigen ergiebt sich ohne weiteres, dies mag nochmals betont werden, daß die durch das Evangelium angebotene, seligmachende Gotteserkenntnis (Joh. 17, 3) nicht eine theoretische, rein verstandesmäßige, sondern eine praktische ist. Begriffe und Worte, Formeln und Argumente werden stets unzureichend sein, Gottes eigentliches Wesen zu erforschen und darzustellen. Sie führen zu einem Gottesbegriff, aber nicht zu Gott. Die wirkliche Gotteserkenntnis wird vermittelt durch die geschichtliche Person Jesu Christi und sein Werk (Reich Gottes), angeeignet im religiösen Glauben durch den heiligen Geist in der Christenheit. Die göttliche Offenbarung (Selbstmitteilung) in Christo, bezw. im Geiste Gottes einerseits (Mt. 11, 27. 1. Kor. 2, 9—16), der Glaube, das Gebet und die Treue gegen Gottes Willen andrerseits bedingen also die rechte Gotteserkenntnis. „Tantum deus cognoscitur, quantum diligitur“. „Orando facilius quam disputando et dignius deus invenitur“ (Bernhard von Clairvaux).

4. Weder das A. T. noch das N. T. giebt eine ausgeführte theoretische Lehre von Gott oder einen allseitig durchgeführten Gottesbegriff, sondern beide erzählen von dem Wirken und der Selbstmitteilung Gottes in Natur und Geschichte, Gesetz und Evangelium und besonders in seinem Sohne und Geiste. Daraus wird sein Wesen und sein Wille, sein Heilsplan und seine Gesinnung klar erkannt und liebgewonnen. In gleich praktischer, volkstümlicher und religiös gesunder Weise hat Luther bei der Erklärung des zweiten Hauptstückes Gottes Wesen verständlich gemacht.

5. Der geschichtliche Jesus Christus ist als der eingeborene Sohn Gottes das vollkommene Abbild Gottes. Die Erkenntnis Christi fällt mit der Erkenntnis Gottes zusammen. Jesus Christus ist der einzige sichere Beweis für das Dasein und die Persönlichkeit Gottes, zugleich auch der sichere Weg, Gottes Eigenschaften, Wirken und Gesinnung zu verstehen (Mt. 11, 25 ff. Vgl. das ganze Johannisevangelium, die Johannisbriefe, die sämtlichen paulinischen Briefe und den Ebräerbrief, welche alle von dieser Überzeugung durchdrungen sind).

6. Bestimmend und entscheidend kommen für den christlichen Gottesglauben und die christliche Gotteslehre in Betracht: a) die geschichtliche, wirksame Person Jesu Christi, wie sie in den urchristlichen Schriften (N. T.) sich wiederspiegelt; b) die Aussagen Jesu Christi über Gott. Daneben sind zu berücksichtigen c) die Aussagen der urchristlichen Schriftsteller über Gott, und d), soweit sie von Christus vorausgesetzt und anerkannt oder berichtigt und vertieft wird, auch die Gottesanschauung des A. T.s

7. Das A. T. stellt eine werdende, unvollkommene und in vieler Beziehung schwankende, in sich nicht überall gleichmäßige Gotterkenntnis dar. Christus, der im göttlich verstandenen A. T. lebte, hat manches, was im A. T. vorlag, anders dargestellt und anders geordnet, manches zusammengefaßt und vollendet, manches vorausgesetzt und stillschweigend geübt. Eine besondere zusammenhängende Lehre über Gott und seine Eigenschaften hat er nicht gegeben, sondern von Gott mit der Liebe, dem Vertrauen, der Gewißheit und dem Takt gesprochen, wie ein Sohn von seinem Vater redet. Seine meist in Gleichniswort gegebenen und durch besondere Gelegenheiten hervorgerufenen Äußerungen beziehen sich fast nur auf das sittliche Wesen, die Gesinnung und den Charakter Gottes und reden von den übrigen Eigenschaften und Wirkungsweisen Gottes ebenso unbefangen wie innerlich gewiß, ohne eine theoretische Erklärung derselben anzudeuten oder für nötig zu halten. Jesus hat mit seinen Reden nicht Bausteine für eine „Theologie" oder gar für ein System wissenschaftlicher Welterklärung geben, sondern die Menschenseelen zu Gott führen, ihnen das Reich und Vaterhaus Gottes bekannt, vertraut und lieb und das Vaterherz Gottes verständlich und offenbar machen wollen.

Anm. 3. Es verlohnt sich, durch eine genauere Betrachtung der Reden Jesu sich einmal davon zu überzeugen, wie wenig er beflissen gewesen ist, eine zusammenhängende und erschöpfende, theoretische Lehre über Gott zu bieten oder die Menschheit über logische Schwierigkeiten und metaphysische Geheimnisse im Wesen Gottes aufzuklären. Selbst die scheinbar darauf eingehenden Reden Jesu im Johannisevangelium haben nach dem Zusammenhang meist nicht den Zweck, zu welchem sie von den Theologen gebraucht werden, sondern eine ganz andersartige Tendenz. Eine rechte christliche Theologie aber soll nicht alle möglichen Fragen, die von der natürlichen Vernunft und der weltlichen Wissenschaft aufgeworfen werden, aus der heiligen Schrift beantworten, sondern sie soll im Sinne Jesu Fragen stellen, beantworten oder auch zurückweisen lernen.

8. Jesus hat in seinen Reden Gott entweder als König oder als den himmlischen Vater bezeichnet und geschildert. Bei dem ersteren Bild ist besonders an die Macht und Herrlichkeit, bei dem letzteren an die Innigkeit und Tiefe des göttlichen Wesens zu denken. Dem Ausdruck „Vater" entspricht es, wenn Gott als „die Liebe" (Joh. 4, 8. 16) und sein Wesen als „Gnade und Treue" (*χάρις καὶ ἀλήθεια* Joh. 1, 14. 17) beschrieben wird. Nun ist es aber nicht zufällig, daß sowohl in den Reden Jesu wie in den sämtlichen neutestamentlichen Schriften der Vatername nicht in demselben Sinne auf Gott angewandt wird, wenn es sich um sein Verhältnis zu Jesu Christo handelt, wie dann, wenn von seiner Stellung zu den andern Menschen geredet wird. Die christliche Lehre wird deshalb Gott zu verstehen haben: 1) als Vater unsers Herrn Jesu Christi (s. § 37); 2) als unsern Vater in Jesu Christo (s. § 38); 3) als den König des Gottesreiches und den Herrn der Welt (s. §§ 39—43).

Anm. 4. In geradezu auffälliger Weise redet Jesus von Gott entweder mit dem Worte „mein Vater“ (Mt. 10, 32f. 11, 27. 12, 50. 15, 13. 18, 10. 19. 20, 23. 26, 29. 42. 64) oder mit dem Worte „euer Vater“ (Mt. 5, 16. 45. 48. 6, 8. 9. 14. 26. 32. 7, 11. 10, 20. 13, 43. 18, 14. 29, 9. Lk. 12, 32 u. s. w. vgl. Joh. 20, 7), nie „unser Vater“, so daß sein Kindesverhältnis mit dem der andern Menschen zusammengefaßt würde.

Kapitel X.

Gott als der Vater.

§ 37. Gott als der Vater unsers Herrn Jesu Christi.

1. Die wichtigste neue Bezeichnung für Gott in der Christenheit ist „Vater unsers Herrn Jesu Christi“. Hatte die israelitische Frömmigkeit bis dahin das höchste Gut und Wesen entweder nach seinem Verhältnis zur Welt („Schöpfer Himmels und der Erden“, „Weltschöpfer“) oder zum Volke Israel („der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, der „Heilige Israels“, der „Gott, der Israel aus Ägypten befreit hat“), oder nach einzelnen hervorragenden Merkmalen („Jehovah“, der „Allmächtige“, der „Heilige“, der „Herr der Heerscharen“) bezeichnet, so haben die Jünger Jesu fortan das Wesen Gottes durch nichts besser bezeichnen zu können geglaubt, als dadurch, daß sie ihn „Gott und den Vater unsers Herrn Jesu Christi“ nannten (2. Kor. 1, 3. 11, 31. Röm. 15, 6. Kol. 1, 3. Eph. 1, 3. 3, 14. 1. Petr. 1, 3). Damit ist kurz und entschieden ausgedrückt, daß für die Kenntnis und Offenbarung des wirklichen Wesens Gottes die Person Jesu Christi das Wichtigste und Entscheidende ist, wichtiger als die ganze Welt und die ganze Geschichte Israels, wichtiger auch als alle einzelnen Eigenschaften und Merkmale Gottes.

2. Durch jene Bezeichnung fällt ein einzigartiges Licht sowohl auf Jesum wie auf Gott: auf Jesum, weil danach er — und er allein unter allen Menschen und in aller Welt — würdig und fähig ist, durch seine Person uns den wahrhaftigen Gott völlig bekannt zu machen; auf Gott, weil danach sein Wesen und seine Gesinnung durch nichts so ausgedrückt, dargestellt und zur lebendigen Mitteilung und Anschauung gebracht wird als durch die Person Christi. Durch jenen Namen wird also das Verhältnis zwischen Gott und Christus als ein einzigartiges, innerlich notwendiges, wesenhaftes, ungetrübt einheitliches und unauflösliches hingestellt, und doch wiederum so, daß bei der vollkommenen Gleichheit des eigentlich göttlichen Wesensgepräges und der göttlichen Würde der persönliche Unterschied zwischen beiden und die Unterordnung Jesu unter Gott zum tref-

fenden Ausdruck kommt. Die Welt ist von Gott gemacht, die Menschen sind Geschöpfe der freien Gnade Gottes; Jesus Christus ist von Gott gezeugt, der Sohn Gottes. Wie aber das Verhältnis eines Vaters zu seinem Sohne ein ganz anderes und viel charakteristischer ist als sein Verhältnis zu seinen Sklaven, seinen Freunden, seinen Kunstwerken und Arbeiten, zu seinem Berufskreise und zu den von ihm getroffenen Einrichtungen, so ist das Verhältnis Gottes zu Jesu Christo ein anderes als dasjenige zu den andern Menschen oder zur Welt. Und wie andrerseits alle Werke und Arbeiten, alle sachlichen Erzeugnisse oder persönlichen Vertreter eines Menschen sein eigentliches Wesen, seinen Charakter, seine Gesinnung nicht so unmittelbar, deutlich, lebendig und vollkommen wiederspiegeln wie sein einziger Sohn, so ist auch in Jesu Christo Gottes Wesen am vollkommensten deutlich. In dem geschichtlichen Jesus Christus ist also das eigentliche, wirkliche Wesen Gottes so sehr enthalten und zur Offenbarung gekommen, daß man sich Gott überhaupt nicht ordentlich deutlich und gewiß machen kann, ja, daß man ihn sich überhaupt nicht vorstellen soll ohne diese Person, in welcher die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte (Kol. 2, 9). Wer den geschichtlichen Jesus Christus kennt, hat, liebt, der kennt, hat und liebt den lebendigen Gott. Wer Christo vertraut, der vertraut Gott.

Anm. 1. Neben dem Ausdruck *πρωτότοκος* (Kol. 1, 15) findet sich der noch bestimmtere *μονογενής* Joh. 1, 14. 18 (d. h. derjenige, der einzig in seiner Art und aus dem Wesen des Vaters heraus erzeugt, nicht ein nur äußerliches, willkürliches Werk ist). Bei Paulus ist derselbe Gedanke besonders deutlich darin ausgeprägt, daß Jesus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* schlechthin ist, die andern Menschen aber nur durch Adoption (*υἱοθεσία*) zu Söhnen oder Kindern Gottes werden. Vgl. z. B. Gal. 4. Röm. 8.)

Anm. 2. Zu dem Namen „Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi" sind die ältesten Christen nicht durch den Gedanken an den vorzeitlichen, übernatürlich geheimnisvollen Grund und Ursprung Jesu oder an seine gegenwärtige Stellung zur Rechten Gottes veranlaßt, sondern vielmehr in erster Linie durch den Gedanken an den geschichtlichen Jesus und durch alttestamentliche Einflüsse. Sie haben durch jenen Namen auch nicht sowohl das Geheimnis des Wesens Jesu erklären, als vielmehr den religiösen Eindruck der Person Jesu auf sie selbst wiedergeben und das sonst nicht völlig offenbare Wesen des wahren Gottes bestimmen und verständlich machen wollen. Am allerwenigsten soll der Ausdruck eine naturwissenschaftliche Erklärung der Person Jesu bringen oder für ein philosophisches und theologisches System eine theoretische Notiz über Gott darbieten.

Anm. 3. Die oben im zweiten Abschnitt kurz dargelegten Gedankenreihen sind es, welche Athanasius dem Arius gegenüber in freilich etwas einseitiger Weise und in dem fremdartigen Gewande philosophischer Begriffe und Formeln zur Geltung gebracht hat. In jenem Streit hat Athanasius trotz einzelner entgegenstehender Bibelstellen und logischer Bedenken mit Recht gesiegt, und die altkatholische Kirche hat in ihrer ferneren Lehrentwicklung, wie die Fragestellung und Sachlage einmal war, recht entschieden. Fehlerhaft freilich ist bei Athanasius, daß er wie die ganze altkatholische und mittelalterliche Kirche a) die Person Jesu zu

philosophischen Spekulationen über Gott und Welt benutzt und b) nicht sowohl den offenbaren, geschichtlichen Jesus Christus, als vielmehr den geheimnisvollen ewigen Sohn zum Ausgangspunkte und Mittelpunkte seiner Darlegung gemacht hat.

Anm. 4. Auf die Frage: Wie soll ich mir Gott richtig und würdig denken und vorstellen? ist also die christliche Antwort: Nicht als den „unendlichen Stoff“ (Materie) oder als den „unendlichen Raum“ oder als den „unendlichen Geist“ oder als die „unendliche Persönlichkeit“ oder als die „Weltseele“ oder als „das All“ oder als „das Absolute“, sondern stets nach dem Bilde des geschichtlichen Jesus Christus.

3. Dem Namen Gottes entsprechen die weiteren Ausführungen der neutestamentlichen Schriftsteller. Gott selbst hat Jesum hervorgebracht aus seinem Wesen, und er hat sein eigenes Wesen dadurch zur Geltung gebracht. Ja, so sehr bildet die Person Jesu das eigentliche Merkmal des göttlichen Wesens, den eigentlichen Mittelpunkt und das Ziel des göttlichen Heilswillens, daß Gott diese Person nicht nur zeitlich und vorübergehend in dem Zusammenhang der Weltgeschichte hervorgebracht, ihr Dasein und Sendung gegeben hat (übernatürliche Geburt), sondern er hat sie schon vorzeitlich in einem himmlischen Dasein hervorgebracht, zur Weltgeschichte in Beziehung gesetzt und für die Weltgeschichte bestimmt (Präexistenz); ja, das Wesen Gottes ist eigentlich von Ewigkeit zu Ewigkeit nicht ohne den Inhalt der Person Jesu Christi denkbar und vorstellbar (Menschwerdung des ewigen Offenbarungswortes). Aber mehr als der geheimnisvolle und unausdenkbare Ursprung dieses einzigartigen Verhältnisses wird nun die Offenbarung des thatsächlichen Bestandes und Charakters dieser Einheit zwischen Vater und Sohn in dem geschichtlichen Leben Jesu Christi betont. Als Vater steht ihm der Gott gegenüber, der ihn gesandt hat. Gott liebt ihn, hat sein Wohlgefallen an ihm, kennt ihn allein vollkommen. Gott ist seines Gehorsams gewiß und erhört ihn allezeit. Gott ist ihm seinem innersten Wesen nach nicht bloß ähnlich, sondern gleich, in ihm offenbar, nach seinem Bilde vorzustellen. Er ist in Jesu, wie Jesus in ihm. Der Vater und Jesus sind eines. Der Vater will im Sohn geehrt sein, im Sohne seine Herrlichkeit kundthun, im Sohne verherrlicht werden. Er hat die Welt um seinetwillen und durch ihn geschaffen. Er giebt ihm seine göttlichen Rechte: das Gericht und die lebenschaffende Schöpferkraft. Er verleiht ihm volle, freie Verfügung über alles, was sein ist: über sein Haus, über seine Besitztümer und Sklaven, über seine Ordnungen, über seine Herrlichkeit, sein Wirken und seinen Lohn, über seine ewigen Wohnungen, seinen Geist und sein Reich. Und wiederum hat er ihn als sein Bestes und Liebstes dahingegeben in den Tod und alsdann ihn auferweckt und erhöht zu der ihm gebührenden Herrlichkeit und Herrscherstellung. In der Person und dem Werke Jesu und durch das Wort Jesu sind wir also allein völlig über Wesen und Willen, Wirken und Eigenschaften Gottes unterrichtet und dessen gewiß, daß das

höchste Wesen nicht ein ehernes Geschick oder das unendliche, stoffliche All oder ein uns ferner oder beschränkter, böser und uns feindlicher Geist ist, sondern der vollkommene, gute Geist (Persönlichkeit und Charakter), der zu Weltgeschichte und Menschenleben eine feste, bestimmte, liebreiche Stellung einnimmt und seine guten Zwecke, seinen liebevollen Willen, seine heilige Liebe darin zur Geltung bringt. So gewiß der geschichtliche Jesus selbst eine lebendige, liebevolle, vollkommene Persönlichkeit gewesen ist, so gewiß gilt dasselbe von dem Gott, mit dem er als mit seinem himmlischen Vater geistig verkehrt, und von dem er nur in diesem Sinne geredet hat.

Anm. 5. Das ganze Johannisevangelium ist eigentlich nichts anderes als ein Kommentar zu den synoptischen Evangelien unter den hier angegebenen Gesichtspunkten.

4. Ist somit die alttestamentliche Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und Erhalters der Welt und als des Gottes Israels weit überholt durch die tiefere Erkenntnis, daß er der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist, so werden dem entsprechend die Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften durchweg vertieft, gereinigt, erneut und konzentriert. Eine Reihe der mehr formalen Eigenschaften (z. B. Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart) erhalten dadurch bestimmte Beziehungen, Ordnungen und Grenzen, einen festen Inhalt und ein sicheres Ziel; denn sie ordnen sich nun dem sittlichen Vollkommenheitsbilde, wie es die Person Christi darstellt, und dem höchsten Zwecke des Gottesreiches unter. Andre Eigenschaften Gottes empfangen durch die Offenbarung in Christo einen neuen Inhalt und ein neues Verständnis; z. B:

a) die Ewigkeit Gottes. Im A. T. klargemacht durch den Vergleich mit dem vergänglichen Menschenleben, mit dem beständigen Wesen der Berge, mit der bestehenden Erde und Welt (Ps. 90, 1ff. 102, 26), erhält sie im N. T. ihren tiefsten und eigentlichen Inhalt und ihre Gewißheit durch die in Christo offenbare Liebe Gottes (Röm. 8, 38ff.).

b) die Heiligkeit Gottes. Im A. T. sein von allem Profanen, dem sittlich Unreinen wie dem natürlich Unreinen (Speisegesetze, Kultusgesetze, Behandlung der Leichen) abgesondertes Wesen, wird die göttliche Heiligkeit in Christo erkannt als diejenige Eigenschaft Gottes, kraft welcher er auch mitten im Bösen selbst vom Bösen unberührt bleibt und überall das Gute wirkt (Christus verkehrt mit Sündern, aber er meidet die Sünde). Sie wird also auf das rein sittliche Gebiet beschränkt.

c) die Gerechtigket Gottes. Im A. T. oft die Vergeltungsgerechtigkeit, kraft welcher Gott das Gute belohnt, das Böse bestraft und Lohn und Strafe als fast gleichartige Mittel zu seiner Ehre verwendet, wird sie in Christo als die Heilsgerechtigkeit erkannt, d. h. als diejenige Gesinnung und Handlungsweise, kraft welcher das eigentliche Ziel des rechtschaffenen, geraden Handelns Gottes das Heil der Seinen ist, während

die Bestrafung und die eventuelle Ausschließung der Bösen nur Mittel zum Zweck ist.

Anm. 6. Mit Notwendigkeit vorausgesetzt oder ausdrücklich anerkannt werden von der christlichen Frömmigkeit die alttestamentlichen Anschauungen, daß Gott geistige Person, der Einzige in seiner Art und allein wahrer Gott, über Welt und Natur erhaben, nicht mit der Welt geworden, sondern der freie, zwecksetzende Schöpfer der Welt sei. 1. Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6. Vgl. besonders Jesaias 40—66.

§ 38. Gott als unser Vater in Christo Jesu. — Rechtfertigung und Versöhnung.

1. Der Gedanke, daß Jesus der Sohn Gottes und Gott der Vater Jesu ist, enthält bei der sündlosen Vollkommenheit Jesu für unser sittliches Urteil keine Schwierigkeit. Die Gewißheit dagegen, daß das höchste Wesen, welches die Welt und Weltgeschichte und unser Leben in seiner Hand hat, auch von uns als unser Vater betrachtet, verehrt und geliebt werden könne und dürfe, ist keineswegs selbstverständlich oder dem natürlichen Menschen angeboren. Wenn sie ihm etwa durch die Herrlichkeit und Zweckmäßigkeit der Natur nahegelegt würde, so wird sie ihm doch in der Regel durch die Übel in der Welt (s. § 21) untergraben. Dem sittlich strebenden Menschen aber, der sich Gott und seinem Reiche gegenüber als Sünder erkennt und fühlt (s. § 22), erscheint der wahrhaftige Gott, wo er wirklich als der Vollkommene und Heilige, als der Schöpfer und Herrscher eines reinen, heiligen Gottesreiches erkannt wird, zunächst nicht als der Vater, sondern als der Richter der sündigen Menschen. Je deutlicher und gewisser also der vollkommene Charakter des Gottesreiches erkannt wird, um so deutlicher kommt man auch zum Bewußtsein, daß der König dieses Reiches unmöglich gleichgültig oder mit schwächlicher Nachsicht der Sünde gegenüberstehen und sie bei seinen Unterthanen dulden kann. Je klarer und zarter das sittliche Urteil wird, um so mehr empfindet man die Schwere der Schuld und in der Schuld die Trennung von Gott und die göttliche Strafe. Das Evangelium vom Gottesreiche ohne die Person Jesu Christi ist deshalb nur geeignet, als ein „neues Gesetz" in dem sittlich gewissenhaften und religiös suchenden Menschen das Gefühl der Schuld und des eigenen Elends sowie die Erlösungssehnsucht zu wecken und zu mehren. Erst die persönliche Offenbarung in Christo vermag diesen inneren Zwiespalt zu heben und uns unsere Kindschaft Gott gegenüber wirklich zu verbürgen. Durch Christum gewinnen wir die Gewißheit, daß in ihm der persönliche Gott nicht als Richter, sondern als liebender Vater uns gegenübersteht, bereit, uns die Sünde zu vergeben, uns Sünder als seine Kinder anzuerkennen und uns

alle Rechte der Gotteskindschaft und der Bürgerschaft im Gottesreiche zu gewähren, wenn wir nur sein Heil und seine Gnade vertrauend annehmen. Die in Christo uns angebotene Sündenvergebung ist aber keineswegs als Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen oder als Abschwächung der sittlichen Pflichten zu verstehen; durch solche Nachsicht und Abschwächung würde unser Verhältnis zu Gott nicht erneut und fester gegründet, sondern nur gelockert werden.

Anm. 1. Wer eine auf Gleichgültigkeit und Schwäche beruhende Nachsicht Gottes gegenüber der Sünde annimmt, hat eine sehr niedrige und verkehrte Vorstellung von Gott, jedenfalls nicht die christliche. Ebenso ist es eine ganz haltlose Annahme und eine Gedankenlosigkeit, wenn man meint, die Liebe Gottes sei eine allgemein menschliche Wahrheit, die auf Grund der sog. „natürlichen Religion“ feststehe. Die Erkenntnis, daß Gott die Liebe ist, war der alten Welt verborgen. Sie ist erst an der Person Jesu Christi den Gläubigen als ein völlig neuer Erwerb von überschwänglichem Wert und unendlicher Tragweite aufgegangen. Nur auf dem geschichtlichen Siege und der Herrschaft der christlichen Religion beruht es, wenn uns jener Gedanke ganz selbstverständlich und notwendig erscheint.

2. Unsere Gotteskindschaft und Gottes väterliche Liebe uns Sündern gegenüber sind nicht selbstverständliche Wahrheiten. Aber ebensowenig sind es Lehrsätze, die man aus einem allgemein feststehenden Gottesbegriff ableiten, mit der bloßen Vernunft wirklich verstehen und jedem beliebigen natürlichen Menschen erkenntnismäßig verständlich machen könnte. Am allerwenigsten sind es Thatsachen, die innerhalb des göttlichen Wesens auf Voraussetzungen juristischer Art beruhten und durch eine rechtliche Ausgleichung zwischen seiner Vergeltungsgerechtigkeit (bzw. Ehre oder Zorn) und seiner Liebe verwirklicht oder erhärtet wären. Der Gedanke einer Satisfaktion, ohne welche Gott den Sündern nicht habe vergeben und mit ihnen nicht habe in Gemeinschaft treten können, besonders aber der Gedanke, daß Gott erst eine, der Bedeutung der Sünde entsprechende, gleichwertige Genugthuung (Äquivalent) habe erhalten müssen, ist durch kein Wort Jesu und keine Schrift des N. T.s zu belegen; er ist vielmehr ein theologischer Versuch, mit den rechtlichen Vorstellungen des Mittelalters die überlieferte Kirchenlehre von der Gottmenschheit Jesu und von der Notwendigkeit seines Erlösungswerkes der Vernunft begreiflich zu machen. Leben und Tod Christi haben nicht erst Gott die Möglichkeit verschafft, zu vergeben, sondern sie verschaffen uns die über alles menschliche Denken und Handeln hocherhabene Gewißheit, daß Gott die Menschen liebe, ihnen vergeben wolle, den Gläubigen vergeben habe und immerdar vergebe. Das ganze Heilswerk geht aus Gottes freier Initiative hervor, und seine Liebe zu den Menschenkindern ist durch die Sünde nicht zurückgehalten und außer Kraft gesetzt, sondern nur zu andern Mitteln, Wegen und Äußerungen genötigt worden. Die Frage, weshalb Gott habe vergeben müssen, ist also überhaupt zurückzuweisen, ebenso

wie die andere, unter welchen Bedingungen seinerseits er habe vergeben und den Menschen in väterlicher Liebe nachgehen und ihnen die neue Gemeinschaft anbieten können. Die Frage, weshalb er habe vergeben wollen, weshalb er den Heilsplan und das Erlösungswerk durchgeführt habe, ist zu beantworten: nur um seiner selbst willen aus freier Gnade, aus grundloser Barmherzigkeit. Um so mehr aber ist hervorzuheben, daß er uns in Christo wirklich vergeben hat und vergiebt, deutlich zu machen, wie wir diese Vergebung verstehen, erhalten, würdigen und uns aneignen können, und zu fragen, unter welchen Bedingungen wir sie uns gewißlich zurechnen dürfen.

Anm. 2. Die Aufgabe christlicher Erkenntnis kann auch hier wieder nicht sein, aus den Geheimnissen des Wesens Gottes die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Heilsweges für Gott festzustellen; sondern aus dem in Christo uns offenbaren Wesen Gottes die Wirklichkeit der Vergebung uns und andern verständlich und wert zu machen. Aus unserm Zustand können wir wohl begreifen und fühlen, daß das in Christo uns wirklich gegebene Heil für uns notwendig und genugsam ist. Und wiederum werden wir aus unserm Zustand heraus immerdar es als ein unbegreifliches und logisch und juristisch gar nicht zu lösendes, sondern in sich unergründliches und einfach in demütigem, kindlichem Vertrauen hinzunehmendes Liebeswunder betrachten müssen, daß der heilige Gott uns Sündern vergeben kann und vergeben will.

Anm. 3. Selbst wenn man, mehr den Spuren der mittelalterlichen Scholastik als dem N. T. folgend, den Gedanken einer in Christi Tod an Gott wirklich geleisteten oder doch von Gott so angenommenen, gleichwertigen Satisfaktion als die Lösung des Rätsels hinstellt, kann man das ursprünglich angenommene Gleichgewicht zwischen Gottes Liebe und Gottes Vergeltungsgerechtigkeit nicht völlig aufrecht erhalten, sondern muß doch der Liebe den Vorrang einräumen und aus ihr ein Verfahren ableiten, das der menschlichen Jurisprudenz nun doch nicht entspricht. — Über Christi eigne Stellung zur Sache siehe § 33, Anm. 6; über die religiösen Wurzeln und die Berechtigung, die Grenzen und den Sinn der Stellvertretungsidee für unsern persönlichen Glauben siehe § 52, 4 nebst Anmerkungen.

Anm. 4. Man überlege: ist Gottes Wesen wirklich zusammengesetzt aus Gerechtigkeit (bezw. Heiligkeit) und Liebe, und zwar so zusammengesetzt, daß seine Gerechtigkeit etwas anderes fordern oder thun könnte als seine Liebe? Erweist er sich nicht gerade darin auch als die Liebe, daß er in göttlicher Weise gerecht ist? Und ist er nicht gerade darum allein im höchsten Sinne gerecht, weil er die Liebe ist? — Dürfen wir unsere mangelhaften, in den Zeitaltern wechselnden Normen juristischer Gerechtigkeit so ohne weiteres als für Gott und göttliches Handeln gültig hinstellen? Und ist nicht die liebevolle, pädagogische Gerechtigkeit eines Vaters seinen Kindern gegenüber — und diese ist doch die einzige Art menschlicher Gerechtigkeitsübung, die hier verglichen werden kann, — von vornherein in ihren Urteilen, Mitteln und Zwecken eine andre als die des Strafrichters? — Vergl. die schöne Stelle aus der Apologie der Confessio Augustana art. III, § 224: „In foro et iudiciis humanis ius seu debitum certum est, misericordia incerta. Sed alia res est de iudicio Dei. Hic enim misericordia habet claram et certam promissionem et mandatum Dei. Nam evangelium proprie hoc mandatum est, quod praecipit, ut credamus Deum nobis propitium esse propter Christum.“

Anm. 5. Wohl die Tiefe und Reife, aber nicht die Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit des Glaubens hängt davon ab, mit welchen Vorstellungsreihen man sich die Voraussetzungen und die Einzelheiten des Erlösungswerkes Jesu Christi deutlich macht. Deshalb sollte man, wofern man überhaupt nur einig ist darin, daß man in Christo und zwar in ihm allein wirklich Gottes Vaterliebe erkennt und besitzt, sich nicht gegenseitig verketzern und einander das Christentum absprechen, sondern vielmehr sich gegenseitig das gewonnene Verständnis theoretisch und praktisch in brüderlichem Geiste immer lebendiger und klarer zu machen suchen. Auch die Jünger sind ja erst allmählich zu immer vollerem Verständnis und zwar zu einem sehr verschieden formulierten, aber doch in seinem Kern völlig einheitlichen Verständnis gekommen. Endlich ist auch hier wieder zu betonen, daß die rechte Erkenntnis des Heilswerkes nicht durch theologische Formeln und juristische Beweise verbürgt wird, sondern allein von dem Geist Gottes abhängt. Das tiefste theologische Verständnis und das korrekteste Bekenntnis bringt keineswegs an sich das rechte, religiöse Heilsverständnis mit sich; umgekehrt kann aber das letztere in Wirklichkeit völlig vorhanden und kräftig sein, auch wo die theologischen Vorstellungen und Formeln recht mangelhaft sind.

3. Im Vollgefühl seiner Gottessohnschaft hat Jesus Christus es als ein Hauptziel seiner geschichtlichen Sendung betrachtet, innerhalb der sündigen Menschheit eine Gemeinde von Gotteskindern zu sammeln, welche zugleich auch als Bürger, Träger und Sendboten des Gottesreiches sein Werk übernehmen und fortführen sollten. Jesus aber hat diese planvolle Absicht weniger in deutlichen Worten ausgesprochen, zumal seinen Jüngern zunächst doch noch das rechte Verständnis und die entsprechende Kraft gefehlt haben würde, als vielmehr durch sein ganzes Handeln und durch inhaltsreiche Andeutungen unzweifelhaft gemacht, die Seinen auf diese ihre Stellung und Aufgabe vorbereitend. In diesem Sinne hat er sie erzogen, geleitet und an seinem Leben und Wirken teilnehmen lassen. Er hat stets zu ihnen von Gott auch als von ihrem Vater gesprochen, sie beten gelehrt „Vater unser" und durch Vorbild und Lehre, Leiden und That sie ermuntert, Kindesrechte Gott gegenüber zu üben (Mt. 5,8. 9. 16. 43—48. Kap. 6. 7, 7—11. Kap. 10. Kap. 12, 46—50. 17, 24—27. Mt. 3, 14. Lk. 11, 5—13. 12, 32. Kap. 15. 18, 1—8. Joh. 4, 21—24. 8, 30 bis 36. 10, 14—16. 27—30. 12, 24. Kapp. 13—17). Zuerst sind sie nur mit ungleichem und schwankendem Verständnis darauf eingegangen und haben weder von der ganzen Tiefe, Neuheit und Reinheit dieses Verhältnisses noch von der grundlegenden, schöpferischen Bedeutung der Person Jesu für dieses Verhältnis ein gleichmäßig deutliches Bewußtsein gehabt. Erst der Tod und die Auferstehung Jesu und die Ausgießung seines Geistes haben ihr Verständnis gereift und sie mehr und mehr die ganze entscheidende und umwandelnde Bedeutung seiner Person in ihrem Verhältnis zu Gott erkennen gelehrt. In der vollkommenen, gläubigen Hingebung an die Person Jesu waren sie untereinander vereint und von allen andern unterschieden; sie haben diesen Unterschied und jene Gemeinschaft durch den Geist Jesu und Gottes in ihrer ganzen Tiefe auf-

fassen und würdigen lernen. Denn fortan erkennen und bekennen sie selbständig und freudig Gott als ihren Vater in Christo, beten zu dem Vater im Namen Jesu (d. h. mit Berufung auf Jesum), wissen sich im Besitz des Geistes der Kindschaft und gebrauchen in Glauben und Gebet den ihnen eröffneten Zugang zum Vater, wie sie auch des zukünftigen Erbes nunmehr gewiß, durch Christum frei und selbständig und einander in heiliger, brüderlicher Liebe verbunden sind. Rückblickend verstehen sie nun, daß Gott um Christi willen und in Christo auch alle diejenigen als seine Kinder lieb hat, welche durch den Glauben mit Christo eins geworden sind, zu Christi Reich gehören, „in Christo" oder unter Christo sind. Sie erkennen weiter im Laufe der geschichtlichen Entwickelung und unter dem Eindruck des neuverstandenen A. T.s, daß nicht das jüdische Volk als solches (*Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*) Gegenstand der besondern väterlichen Liebe Gottes ist, daß vielmehr nach Gottes, in Christo offenbar gewordenem Heilsplane die ganze Menschheit zur Gotteskindschaft herangezogen werden soll, daß Gott von Ewigkeit her eine Familie von unzähligen Gotteskindern in Christo hat gewinnen und sich schaffen wollen, und daß er als einzige Bedingung der Zugehörigkeit zu dieser Familie und Gemeinschaft lediglich das Vertrauen auf Jesum oder das in Jesu auf ihn selbst gerichtete Vertrauen bestimmt hat. Die Gotteskindschaft ist also dem Heilsplan Gottes nach universal, wird durch das Evangelium allen Menschen angeboten und in den Einzelnen durch den Glauben verwirklicht. (Vgl. z. B. Apgesch. 2, 38. 39. 4, 10—12 u. s. w. Röm. 1, 16. 17. Kapp. 5 u. 8. 2. Kor. 13, 11. 13. Gal. Kapp. 3 u. 4. Eph. Kapp. 1—3. 2. Th. 2, 16. Hebr. 12. 6. 1. Petr. 1. 1. Joh. 3, 1 ff. 4, 9. 10). In der Liebe der Gotteskinder untereinander findet alsdann hienieden die Liebe Gottes ihre Vollendung. 1. Joh. 2, 5. 4, 12.

Anm. 6. Das Wort *ἐκκλησία* findet sich im Munde Jesu in den Evangelien nur zweimal: Mt. 18, 17, von der Einzelgemeinde und Mt. 16, 18 von der christlichen Gesamtgemeinde („Christenheit"). Aber selbst wenn Jesus dies Wort überhaupt nicht gebraucht hätte, so würde man daraus weder die Identität von Gottesreich und Kirche (oder Gemeinde) beweisen können noch schließen dürfen, daß Jesus eben nur einzelnen Individuen sein Heil habe bringen wollen, an eine Einheit oder Vereinigung seiner Gläubigen aber oder an die Gründung einer Gemeinde nicht gedacht habe. Schon die Auswahl der Apostel und ihre ganze Behandlung beweist das Gegenteil ebenso wie zahlreiche gelegentliche Worte und Andeutungen. Und das ganze einzigartige Gemeingefühl der ältesten Christen und die Thatsache der christlichen Gemeinde selbst ist nicht als ein rein zufälliger, unbeabsichtigter und nebensächlicher Erfolg seines Wirkens aus der individuellen Übereinstimmung und äußeren Umständen zu erklären. Die mannigfachen Formen und Gedankenreihen, mit denen die Glieder der ältesten christlichen Gemeinden jenem Gefühl und jener Thatsache Ausdruck verleihen, und ein ins Einzelne gehendes Interesse an der Ordnung und Ausgestaltung der künftigen Einzelgemeinden mußten der Aufgabe und dem Wirken Jesu fern liegen. Andrerseits boten die jüdischen Anschauungen in dem Gedanken des „auserwählten Volkes",

der jüdischen „Volksgemeinde“ den Begriff einer zum Heil bestimmten und im Heil lebenden Kollektiveinheit, welcher nun bei Jesu Jüngern sachgemäß zu der Einheit der gläubigen Menschheit, d. h. der Kirche oder Christenheit erweitert und umgestaltet, bezw. dadurch ersetzt wurde.

Anm. 7. Mit dieser Betonung der Gemeinde, der Kirche oder Christenheit soll natürlich nicht behauptet werden, daß Gott sich um das Heil der einzelnen Menschen nicht kümmere, oder daß Christus mit seiner suchenden Liebe nicht gerade auch Einzelnen nachgegangen sei. Vielmehr kann die Aneignung des Heils wirklich werden nur in individueller Erfahrung. Aber im Gegensatz zu aller falschen Isolierung, zu aller Schwarmgeisterei und zu aller ungeschichtlichen Systematisierung ist immer wieder darauf hinzuweisen, daß das christliche Heil ein geschichtlich gegebenes, weltüberwindendes, universales und allgemein gültiges nur sein kann, wenn als der eigentliche Gegenstand der Liebe Gottes und des göttlichen Heilsplanes neben und in der einen Person Jesu Christi eine universale Gemeinschaft von Gotteskindern, nicht aber eine beliebige Anzahl isolierter Personen gedacht wird. Zudem wird gerade darin die Wahrhaftigkeit, Reife und Tiefe des eignen Rechtfertigungsglaubens sich zeigen, daß man nicht bloß sich, sondern zugleich auch alle andern Sünder als Gegenstand der suchenden und vergebenden Barmherzigkeit Gottes weiß und durch den Glauben sich auch zugleich als Glied der christlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft fühlt.

4. Die Handlung (bzw. der Akt), durch welche Gott die sündigen Menschen zu Gnaden annimmt und ihnen die Sünde vergiebt, wird im Anschluß an alttestamentliche Gedankenreihen besonders vom Apostel Paulus auch unter dem Namen der „Rechtfertigung“ dargestellt. Es handelt sich dabei um ein Bild aus dem rechtlichen Leben: Gott ist der Richter, die Menschen die Angeklagten, welche sich thatsächlich samt und sonders, die Glieder des auserwählten Volkes wie die Heiden, im Schuldzustande befinden (Röm. 1, 19—3, 24). Die Gerechtigkeit, welche sie vor Gott angenehm macht und ihnen die Teilnahme am göttlichen Heil sichert, können sie aus eigener Kraft nicht erwerben. Denn selbst die göttliche Ordnung des Gesetzes, welches bei genauer und vollkommener Erfüllung ein Weg zur Gerechtigkeit sein könnte, wirkt thatsächlich neben der Sündenerkenntnis nur eine Vermehrung der Sünde und eine Verschärfung des inneren Zwiespalts. Darum kann die wahre Gerechtigkeit im Gericht nur eine von Gott geschenkte und von den Menschen lediglich hingenommene sein. So ist es denn von Paulus ausdrücklich als der Sinn der ganzen Menschheitsgeschichte und des ganzen Heilsplanes bezeichnet, daß Gott alles unter den Unglauben beschlossen habe, um allen in gleicher Weise sein Erbarmen anzubieten (Röm. 11, 32). Gott der Herr allein, selbst der Inbegriff, Träger und Geber aller wahren Gerechtigkeit, bietet den Menschen in Christo aus freier Gnade geschenkweise die Gerechtigkeit an. Wie er alle Menschen zunächst in ihre Sünden dahingegeben hat und sie hat zu Ungerechten werden lassen, so eröffnet er ihnen nun allen im Glauben an Christum den universalen, unmittelbaren, wirklichen Heilsweg. In dem einen wirklich gerechten Jesus will er auch alle diejenigen sündigen

Menschen, welche mit Christo durch den Glauben eins werden, für gerecht ansehen und gerecht erklären und zu seinem Heil und seiner Gemeinschaft zulassen. Jesus Christus hat, da er, der freie Gottessohn, dem Gesetz unterthan ward, die verpflichtende Kraft des Gesetzes, und da er, der Heilige, sich vor aller Welt im Kreuzestode als Verfluchten hinstellen ließ, den Fluch des Gesetzes in freiwilliger Stellvertretung von den Juden genommen (Gal. 4, 4f. 3, 13f. Kol. 2, 14) und damit zugleich alle andern Gläubigen von der Zumutung der Gesetzesverpflichtung und von jedem sie etwa bedrohenden Gesetzesfluch erlöst. Aber noch mehr: indem er, der Gottessohn, Menschenkind ward, hat er den Menschenkindern die Gotteskindschaft erworben (Gal. 4, 4ff.). Indem er, der Sündlose und Vollkommene, das sonst der Sünde dienende Fleisch annahm, hat er die Sünde in der Menschheit rechtlos gemacht (Röm. 8, 3f.). Er hat die Sünden seiner Gläubigen auf sich genommen und zur Vernichtung mit sich hinauf ans Kreuz getragen, so daß wir, nun aller Sünden mit seinem Tode ledig, fortan allein der Gerechtigkeit leben können (1. Petr. 2, 24). Und indem er, der Unschuldige und Sündlose, sich in seinem Leben und Tode von Gott wie einen Sünder behandeln ließ, hat er den an ihn gläubigen Sündern die Gerechtigkeit vor Gott erworben: 2. Kor. 5, 21. Die Gewißheit aber, daß Jesus gerade zu diesem Zwecke von Gott selbst gesandt ist, kann auch ausgedrückt werden in dem kurzen Satze, daß Gott in Christo die Menschen, die an ihn glauben, rechtfertige oder freispreche. Dasselbe spricht Paulus noch in einem andern Bilde aus: der sterbende Christus ist nach Gottes Willen das *ἱλαστήριον* für die gläubige Menschheit (Röm. 3, 25ff.). Denn wie der Deckel der Bundeslade (*ἱλαστήριον*, Luther: „Gnadenstuhl“) nach dem A. T. für das israelitische Volk die Stätte der höchsten, heiligsten Gnadengegenwart Gottes war und jährlich am großen Versöhnungstage mit dem reinen Opferblut besprengt wurde, um das Volk von Sünden zu reinigen und vor Gottes Augen wohlgefällig zu machen, so ist Jesus, die Stätte der vollkommenen, persönlichen Gnadengegenwart Gottes, am Kreuze mit dem heiligsten Opferblut — mit seinem eigenen Blute — besprengt und zugleich nun die Bürgschaft dafür, daß alle, die ihn im Glauben als gottgegebenes *ἱλαστήριον* anerkennen, vor Gott gerecht und ihrer Schuld entledigt sind. Die vorbereitende Bundesgnade Gottes hatte für das jüdische Volk jenes jährliche, vorbildliche Versöhnungsfest angeordnet und dadurch jährlich Israel der göttlichen Gnade und Sündenvergebung gewiß gemacht; die höchste, vollkommenste, ewige Bundesgnade Gottes gegenüber der Menschheit hat aus freiem Antriebe den Tod des Gottessohnes angeordnet und dadurch allen, die diesen im Glauben anerkennen und ihm anhangen, für immer die Gerechtigkeit geschenkt und verbürgt und zugleich in dieser Heilsveranstaltung gezeigt, daß für alle Zeiten die vollkommene Gerechtigkeit — das Gerechtsein und

das Gerechtsprechen — dem ewigen Gott ganz allein gebührt (Röm. 3, 26). So ist nach Gottes ewigem Plane der allgemeinen Macht der Sünde und ihren Folgen (Tod und Verdammnis), in Jesu Christo die allgemeine Ordnung der Gnade mit ihren Merkmalen (Gehorsam, Leben, Gerechtigkeit) mit überschwänglicher Übermacht entgegengetreten (Röm. 5, 12—21). Diese Gnadenordnung befreit nun jeden, der sich ihr im Glauben unterwirft, von der Schuld, von dem Dienst der Sünde und des Fleisches, vom Gesetze, von dem inneren sittlichen Zwiespalt, von Furcht und Schwäche, von der niederdrückenden Macht der Übel und vom Tode. So erhebt die in Christo gegebene Gerechtigkeit über alle Mächte der Welt, weil sie in der geschichtlichen Person Jesu und in dem heiligen Geiste die Gläubigen der Gotteskindschaft und der ewigen Vaterliebe Gottes versichert. (Vgl. den ganzen Inhalt des Römerbriefes.)

Anm. 8. Die kurze Formel der Rechtfertigungslehre ist: deus pater nos peccatores gratis (sine meritis, sine operibus) iustificat propter Christum per fidem. Diese Formel ist gewonnen aus dem wesentlichen Inhalt des Galater- und Römerbriefes; ihr Inhalt findet sich aber selbstverständlich in allen neutestamentlichen Schriften, vor allem auch in den Reden Jesu. (Vgl. die Seligpreisungen, Luk. 15 u. s. w.) Zur Erläuterung der Formel diene folgendes: a) als rechtfertigendes Subjekt wird in der heiligen Schrift stets Gott der Vater, nie der Sohn oder der heilige Geist genannt, weshalb auch die Rechtfertigung bei der Lehre von Gott, nicht, wie es meist geschieht, bei der Lehre von Christus zu behandeln ist. b) Das Objekt der Rechtfertigung und Freisprechung sind wir Menschen als Sünder. Man hat oft fälschlich die Sache so dargestellt, als ob Gott die einzelnen um ihrer Bekehrung willen oder um des Anfangs und Keimes der sittlichen oder religiösen Besserung willen, die er in ihrem Glauben sehe, rechtfertige. Das ist nicht biblisch und nicht protestantisch. Gott spricht sein rechtfertigendes Urteil im Gegensatz zu dem vorliegenden Thatbestande aus freier Gnade über die Menschen, die in seinen Augen nichts anders als Sünder und Ungerechte sind. Röm. 3, 23. 4, 5. Logisch betrachtet, ist also dieses Rechtfertigungsurteil ein synthetisches, nicht ein analytisches Urteil: Gott legt den Menschen, die an sich ungerecht sind, das Attribut der Gerechtigkeit bei. c) Sein Urteil erfolgt gratis, und verleiht den Sündern geschenkweise (δωρεάν) die Gerechtigkeit. Es nimmt nicht Rücksicht auf irgend welche Werke oder Verdienste der Menschen, seien dies nun Werke des Gesetzes (Judentum) oder kirchliche Werke (römische Kirche) oder sittliche Handlungsweise (Rationalismus) oder religiöse Stimmungen oder Ansichten (Pietismus, Methodismus und Orthodoxie). Der Grund der Rechtfertigung liegt allein in Gottes freier Gnade, bezw. in der Person Christi. d) Die Rechtfertigung selbst aber ist in diesem Zusammenhange lediglich ein richterlicher Akt Gottes (actus forensis: iustificare = δικαιοῦν = gerecht sprechen, für gerecht erklären, als gerecht ansehen = freisprechen), nicht wie die römische Kirche behauptet, ein actus medicinalis (= gerecht machen, mit aktiver Gerechtigkeit erfüllen). e) Endlich ist nicht der Glaube der Grund, infolgedessen Gott später das Rechtfertigungsurteil über den Einzelnen fällte, sondern er ist das Organ, wodurch der Einzelne das schon vorher in Christo und um Christi willen über ihn ausgesprochene, rechtfertigende Urteil sich aneignet. Der Glaube selbst wird im einzelnen erst durch das Rechtfertigungsurteil (= Evangelium) hervorgerufen, kann also gar nicht jenes Urteil seinerseits begründen. Nur wenn der Grund unsrer Rechtfertigung

in Christo und völlig außerhalb unser selbst liegt, kann unser Heil und unsre Heilsgewißheit über allem Zweifel und Schwanken erhaben sein.

Anm. 9. Die römische Kirche versteht iustificare (= gerechtmachen) von der sittlichen Besserung und beantwortet mit ihrer Rechtfertigungslehre die Fragen: wie werde ich sittlich besser? und wie kann ich sündiger Mensch vor Gott gerechte, d. h. sittlich gute Werke thun? — Diese Fragen behandelt der Protestantismus im Lehrstück von der Heiligung und in der christlichen Sittlichkeitslehre (Ethik). — Dagegen versteht die evangelische Kirche iustificare (= gerechtsprechen) von dem richterlichen Akte Gottes, durch welchen er die verdammungswerten Sünder freispricht und sie als willkommene Kinder in seine Gemeinschaft aufnimmt. Sie beantwortet die Fragen: wie werde ich meines Heils gewiß? und worauf ist die Gewißheit meines Heils gegründet? — Diese Fragen beantwortet die römische Kirche, indem sie ihre Kirchenglieder hinweist a) auf die Unterordnung unter die Hierarchie (Papst, Bischof, Priester); b) auf die Benutzung des kirchlichen Gnadenapparats (die Sakramente), insonderheit des Bußsakraments; c) auf besondere kirchliche Leistungen (Gelübde, Almosen, Wallfahrten u. s. w.) oder mystische Kontemplation und Mönchtum. (Vgl. Luthers Entwicklung bis 1517.)

Anm. 10. Das Rechtfertigungsurteil Gottes in Christo ist ein allgemeines. Unter Vorbehalt bestimmter Bedingungen (s. Nr. 6) bezieht es sich auf alle Sünder und berechtigt sie, in die Gemeinschaft mit Gott und in die Arbeit am Reiche Gottes einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hindernis dafür bilden. Es ist ein Fehler, wenn man das allgemeine Rechtfertigungsurteil Gottes in Christo (das Anerbieten der göttlichen Gerechtigkeit an alle Sünder) und die individuelle, persönliche Aneignung dieser Gerechtigkeit nicht von einander unterscheidet. Seine feste Bereitwilligkeit, alle Sünder als gerecht anzuerkennen und als seine Kinder anzunehmen, hat Gott ein für allemal in Christi Leben und Tod verbürgt und damit im allgemeinen das Rechtfertigungsurteil ausgesprochen. Zugesichert wird dem Einzelnen diese Rechtfertigung in der Taufe und die einzige Bedingung, an welche ihre Gültigkeit geknüpft wird, zugleich dasjenige Ergebnis, welches das Anerbieten solcher Gerechtigkeit in jedem empfänglichen Gemüt von selbst hervorruft, ist der Glaube. — Nun hat aus der nicht ganz recht verstandenen Rechtfertigungslehre der Methodismus seine eigentümliche praktische „Methode", zum Heil und zur Heilsgewißheit zu kommen, ausgebildet. Diese Richtung leitet den Einzelnen dazu an, nach vorbereitenden, methodisch hervorgerufenen Bußübungen und Bußkämpfen einen einzelnen ganz bestimmten Moment als den Augenblick der göttlichen Rechtfertigung und der Heilsmitteilung im persönlichen Bewußtsein zu erleben. Ganz abgesehen davon, daß Jesus selbst von einer solchen Forderung und Methode nichts gesagt hat, wird durch diese systematische Erzeugung lebhaftester Gefühlserregungen die ruhige Wahrhaftigkeit des Glaubenslebens gefährdet und die Heilsgewißheit wird keineswegs dadurch verbürgt, vielmehr von den wechselnden Gemütsstimmungen abhängig gemacht. Auf die Meinung, in einem bestimmten Moment das Rechtfertigungsurteil Gottes an sich und in sich erlebt zu haben, gründet sich nach der Meinung des Methodisten seine Heilsgewißheit; aber wer schützt ihn davor, daß er nicht einmal jenes einzelne Erlebnis als eine Illusion, als eine Täuschung, als eine ihm unverständliche Stimmung oder wenigstens als eine nicht hinreichende Heilserfahrung beurteilt? — Die Gewißheit der Rechtfertigung soll gewiß erlebt und erfahren werden, aber nicht nur in einem einzigen Augenblick, sondern im ganzen Christenleben. Will man aber durchaus einen grundlegenden Moment für die Rechtfertigung bezeichnen, so hat man a) allgemein auf den Tod Christi, b) individuell auf die Taufe hinzuweisen.

Anm. 11. Es ist Luthers Verdienst, nicht daß er zuerst die Wahrheit von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben wieder entdeckt hätte — diese Wahrheit findet sich bei manchen Frommen der römischen Kirche, z. B. bei Augustin, bei Bernhard von Clairvaux, ja selbst im offiziellen römischen Meßkanon innig und deutlich ausgesprochen —, sondern daß er ihre centrale, grundlegende, praktische Bedeutung für alles Kirchentum und allen persönlichen Glauben erkannt und ihre praktische Anwendung im ganzen Christenleben erlebt und dargethan hat.

Anm. 12. Was die Stelle Röm. 3, 24 ff. anlangt, so darf man sich nicht von dem modern-christlichen Empfinden, dem die Bedeutung des *ἱλαστήριον* fremd ist, und seine Anwendung auf die Person Jesu seltsam, schwerfällig und unverständlich erscheint, leiten lassen, sondern muß daran denken, daß die Zeitgenossen Pauli noch in der Anschauung des jüdischen wie des heidnischen Kultus lebten, und daß es nach dem A. T. keine Stätte gab, die an Heiligkeit und Gewißheit der Gottesnähe an den Deckel der Bundeslade herangereicht hätte. Eine besondere Beleuchtung erhält der paulinische Gedanke noch dadurch, daß die Bundeslade seit der Zerstörung des Tempels 586 nicht mehr vorhanden war, das *ἱλαστήριον* also im herodianischen Tempel fehlte, während nun Paulus rühmt, daß für den christlichen Glauben in dem gekreuzigten, blutbesprengten Jesus das einzig vollgültige *ἱλαστήριον* für immer gegeben sei.

5. Für die Annahme der Rechtfertigung von seiten des Menschen und die Neuordnung seiner Beziehungen zu Gott gebraucht der Apostel Paulus das Wort *καταλλαγή, ἀποκαταλλαγή, καταλλάσσεσθαι*. Wie aus dem Worte an sich und aus dem Zusammenhang bei Paulus hervorgeht, handelt es sich dabei also um die „Herstellung eines anderen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen“, und zwar der Art, daß Gott seinerseits dies neue Verhältnis in Christo (bzw. in der Rechtfertigung) anbahnt und anbietet, die Menschen aber (bzw. die Welt) dies neue Verhältnis annehmen und in dasselbe eintreten. Wenn Luther jene griechischen Worte durch „Versühnung“, „versühnen“ (bzw. „versöhnen“) übersetzt hat, so ist das irreführend insofern, als man meist auf Grund mittelalterlicher Gedankenreihen damit die Anschauung verbindet, daß die **Versöhnung eine Umstimmung Gottes vom Zorn zur Liebe durch eine satisfaktorische Leistung Christi** bedeute. Eine genaue Betrachtung der entscheidenden paulinischen Stellen (vgl. besonders Röm. 5, 6—11. 2. Kor. 5, 18—21. Kol. 1, 21 f.) beweist indes zweifellos, daß Paulus bei jenem Worte nicht an eine solche Umstimmung Gottes, sondern an eine Umwandlung der menschlichen Stellung gedacht hat, welche aus Gottes freier Initiative hervorgegangen ist und seine Liebe offenbart. Gott ist es, der die *καταλλαγή*, die „Versöhnung“, nicht bedurft, sondern vollzogen oder angeboten hat. Die Menschen, nicht Gott, werden versöhnt und werden im Evangelium aufgefordert, sich versöhnen zu lassen, d. h. die göttliche Gnade anzunehmen. Die Versöhnung ist also nicht eine Umstimmung Gottes, durch welche diesem erst die Rechtfertigung der Menschen ermöglicht würde, sondern sie ist **die Umstimmung der Menschen, welche durch die göttliche Rechtfertigung hervorgerufen ist**, die

letztere annimmt und praktisch verwendet und auf das angebotene, neue Verhältnis eingeht. Als die Folge der Rechtfertigung und Versöhnung wird dann bei Paulus die υἱοθεσία, d. h. die Adoption, die Annahme der Menschen zur Gotteskindschaft bezeichnet.

Anm. 13. Alle die Ausdrücke: Erlösung (λύτρωσις, ἀπολύτρωσις), Sündenvergebung (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν), Rechtfertigung (δικαίωσις), Versöhnung (ἀποκαταλλαγή), Adoption (υἱοθεσία), Verzeihung u. s. w. und manche ähnliche Wendungen sind also im wesentlichen gleichbedeutend und beruhen in ihrer bildlichen Sprache nur auf verschiedenen Betrachtungsweisen. Um so mehr wird es darauf ankommen, bei jedem einzelnen das tertium comparationis des Bildes genau festzuhalten. Wenn endlich das Bild des Vergessens oder Verhüllens der Sünde durch Gott gebraucht wird, so ist auch damit nur ausgedrückt, daß er die Sünder behandeln will, als ob die Sünde nicht da wäre, oder daß die durch die Sünde eingetretene Auflösung des Verkehrs zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Autorität von letzterem absichtlich und ausdrücklich zurückgenommen wird. Vgl. die verschiedenen Synonyme an Stellen wie: Kol. 1, 14. Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15. 10, 16—18. Röm. 3, 24—26. 4, 5—8. 8, 14—17. Gal. 4, 4—7. 1. Joh. 3, 1. Mt. 17, 26. Lk. 11, 4. Mk. 11, 25. — Über das Recht und die Grenzen des Gedankens der Stellvertretung und Genugthuung siehe § 52, 4 nebst Anmerkungen.

6. Die Berechtigung, uns als gerechtfertigt, versöhnt, erlöst und als Kinder Gottes zu betrachten, ist aber an einzelne Bedingungen geknüpft, ohne welche die Heilsgewißheit auf die Dauer zur Selbsttäuschung, zur Heuchelei oder zum leeren Wort werden muß. Die Gotteskindschaft und das Streben nach dem Reiche Gottes bedingen sich nämlich gegenseitig; daher ist:

a) die Heilsgewißheit unberechtigt, wenn das bewußte Handeln direkt sündhaft oder durch eine vorherrschende Form der Selbstsucht dauernd befleckt ist, ohne daß auch nur ein Schmerz darüber empfunden und ein Kampf dagegen versucht würde.

b) die rechte, christliche Sittlichkeit nicht vorhanden, wo die Heilsgewißheit durch Selbstgerechtigkeit begleitet oder gar überboten wird.

c) die göttliche Sündenvergebung nie ein das sittliche Streben einschläferndes Surrogat für mangelhafte sittliche Leistungen. Vielmehr wird die Aufrichtigkeit des Glaubens an die Sündenvergebung sich in dem stärker und reiner werdenden, sittlichen Streben und Kämpfen zu bewähren haben.

d) die Gewißheit der Sündenvergebung nur dann in vollem Sinne christlich, wenn der Einzelne dadurch immer mehr in die christliche Gemeinschaft und in die Arbeit am Reiche Gottes sich hineingezogen fühlt. Es ist gewiß richtig und sachgemäß, daß der Einzelne, wenn er sich die Sündenvergebung aneignet, zunächst und am lebhaftesten seine individuelle Entlastung von der Schuld und seine individuelle Kindschaftsstellung zu Gott empfindet; aber nach Gottes Willen und Heilsplan und nach den vorliegenden Verhältnissen (s. 1. Joh. 4, 7—5, 3. Joh. 17, 20—26. Mt. 6, 14 f. Röm. 15, 1—12) soll und muß mit der Gewißheit der gött-

lichen Liebe und Barmherzigkeit auch die Liebe zu den Brüdern geboren werden. Ja, die Annahme der Sündenvergebung, Rechtfertigung und Versöhnung ist thatsächlich zugleich der wirkliche geistige Eintritt oder die Aufnahme in die Gemeinde der Gotteskinder (s. oben Nr. 3 und Anm. 7). Denn dem Einzelnen wird im Zusammenhang der Weltgeschichte das christliche Heil nie anders zuteil und durch niemand anders zuteil als durch die Christenheit und in der Christenheit, die ihrerseits selbst auf der Sündenvergebung auferbaut ist, und welcher die Sündenvergebung als charakteristisches Merkmal und als wesentliches Mittel ihrer Selbsterhaltung und Fortpflanzung gegeben und notwendig ist. Es ist ein Rückfall in die jüdische oder katholische Auffassung, wenn die Sündenvergebung nur den Einzelnen auf ihr individuelles Schuldgefühl und danach bemessenes Bedürfnis hin oder als ein immer erst zu erringendes Gut angekündigt wird.

Anm. 14. Wenn die Sündenvergebung für den Einzelnen an „Wort und Sakrament" geknüpft wird, so ist damit eben auch der Hinweis auf die Gemeinde der Christenheit oder die wahre Kirche gegeben; denn jene Gnadenmittel sind eben die Merkmale und produktiven Werkzeuge der Christenheit. Man vergegenwärtige sich die Bedeutung und die Symbolik von Taufe und Abendmahl. Außerdem vergleiche man: Luthers kleinen Katech. 2. Hauptst. 3. Art.: „in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt." Großer Katech. 2. Haupt. 3. Art.: . . . „das ist, daß der heilige Geist uns erstlich führet in seine heilige Gemeinde und in der Kirchen Schoß leget, dadurch er uns prediget und zu Christo bringet." . . . „Zum ersten hat er eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes . . . Wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann. . . . Darum ist alles in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, so lang wir hie leben. Also macht der heilige Geist, daß, ob wir gleich Sünde haben, daß sie uns nicht schaden kann, weil wir in der Christenheit sind, da eitel Vergebung der Sünde ist, beide, daß uns Gott vergiebt, und wir unter einander vergeben, tragen und aufhelfen. Außer der Christenheit aber, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann."

Anm. 15. Die römische Kirche hält daran auch fest, daß die Gnade der Sündenvergebung einheitlich und allgemein der Kirche gehöre. Aber, weil sie unter „Kirche" die hierarchisch verfaßte Heilsanstalt versteht und die Merkmale der „Kirche" aus dem Amt herleitet, so hat sie in der Praxis die Mitteilung der Sündenvergebung nur sehr verstümmelt zur Geltung gebracht, indem sie dies Gut den Einzelnen nur in der Form der priesterlichen Absolution innerhalb des Bußsakraments und selbst da nur in Bezug auf die einzelnen, ausdrücklich aufgezählten Sünden mitteilt. Abgesehen von allen andern Unterschieden sind wir Evangelischen der Überzeugung, daß neben dem kirchlichen Amte die göttliche Sündenvergebung auch vollgültig vermittelt werden kann „per mutuum colloquium et consolationem fratrum". (Schmalkald. Art. III, 4.) Die eigentümliche Verknüpfung der Heilsgewißheit des Einzelnen mit dem Glauben an die Christenheit

unterscheidet uns zugleich von der römischen Kirche wie von den Schwarmgeistern, wird aber trotz der deutlichen Aussprüche des N. T.s und der Bekenntnisschriften oft in der Theorie und Praxis nicht recht verstanden und gewürdigt.

7. Der Satz „Christus hat uns erlöst" ist also dem Inhalt nach gleichbedeutend mit dem Satz „Gott hat uns in Christo gerechtfertigt". Ist das aber der eigentliche Sinn und Inhalt der Gerechtigkeit, die Gott hat und vertritt, daß er Ungerechten aus freiem Erbarmen in Christo die Gerechtigkeit schenkt, so folgt, daß nach der christlichen Erkenntnis und Erfahrung die Gerechtigkeit Gottes Heilsgerechtigkeit, nicht Vergeltungsgerechtigkeit ist (s. § 37, 4 c), und daß sie im wesentlichen gleich seiner Barmherzigkeit, Gnade und Treue ist. Oder mit andern Worten: in Christo wird die Gerechtigkeit Gottes erkannt als diejenige Gesinnung und Wirkungsweise, durch welche Gott auf dem geraden, folgerichtigen, zweckmäßigen Wege in der ganzen Welt und im einzelnen Menschenleben seinen Heilsplan und seinen väterlichen Liebeswillen durchführt. So wird es schon teilweise im A. T. als Erfahrung und Überzeugung oder als Hoffnung und Verheißung ausgesprochen, nach dem N. T. ist es in Jesu Christo unumstößliche Gewißheit. Denn Gott hat, um uns Sünder zu retten, sein Liebstes, seinen eingeborenen Sohn, in das Erdenleben und in den Verbrechertod dahingegeben. Röm. 5, 6—11. 8, 31—39.

Anm. 16. Diese christliche Erkenntnis von dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit steht im Widerspruche zu dem natürlichen Menschenverstande, der juristischen Anschauung und der theologischen Tradition. Aber gerade dieser Widerspruch ist ein Beweis für ihre göttliche Wahrheit im Evangelium. Ihre Richtigkeit wird bewiesen durch den ganzen Sinn des Evangeliums und mehr noch als durch einzelne Stellen durch die Gleichnisse des Herrn und den zusammenhängenden Gedankengang des Römerbriefs. An einzelnen Stellen sind zu vergleichen Röm. 2, 3. 4. 3, 25. 26. Hebr. 6, 10. Joh. 17, 25 f. und besonders 1. Joh. 1, 9, wo die Sündenvergebung gerade aus der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitet wird; im A. T. Ps. 31, 2. 8. 35, 24. 28. 48, 10—12. 51, 16. 65, 6. 103, 8. 17. 143, 1. 11. 12. 145, 7—9. 2. Mos. 34, 6. 7. Jes. 45, 21. 46, 13. 51, 5. 6. 56, 1. Hos. 2, 18—21. Sach. 8, 8. Besonders lehrreich ist Ps. 69, 28, wo die Bitte des Psalmisten gerade entgegengesetzt lauten müßte, wenn die göttliche Gerechtigkeit nicht als Heil und Treue, sondern als Vergeltung gedacht wäre.

8. Ist Gott wirklich in Christo für uns nicht der Richter, welcher straft, sondern der Herrscher, welcher begnadigt, und der Vater, welcher vergiebt, so folgt aus dieser Thatsache für uns — und zwar für jeden Einzelnen, der Gottes Gnade in demütigem Vertrauen hinnimmt, — die ganze Fülle der Gaben und Rechte, Besitztümer und Verheißungen, welche die Gotteskindschaft einschließt: vor allem außer dem Kindesrecht auch die Mitteilung des Kindesgeistes, die vertrauensvolle Kindesstellung zu Gott und das kindliche Recht des Gebetes in der Gewißheit, daß wir gern gehört und völlig verstanden und recht geleitet werden. Wir lernen es in Christo immer mehr, die Sprache und Offenbarung des himmlischen Vaters zu verstehen, auch in Natur und Geschichte und Menschenleben,

und werden immer mehr erfüllt mit der Stimmung und Gesinnung der Kindschaft, Freiheit, Friede, Freude und Liebe, mit der geistigen Herrschaft über alle Dinge und mit der weltüberwindenden Kraft der Geduld wie mit der Hoffnung der zukünftigen Seligkeit (das „Erbe"). Mk. 9, 23. 11, 23. 1. Kor. 3, 21—23. 4, 8. Röm. 5, 1—11. Kap. 8. Gal. Kapp. 4—6. Joh. Kapp. 13—17. 1. Joh. Kapp. 1—5. In der Gegenwart aber haben wir die Gewißheit, daß Gott uns erhält und führt, schützt und versorgt nach seinem väterlichen Liebeswillen „aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit", und daß gerade die Armen, Schwachen, Suchenden, Verirrten, Vereinsamten und Leidenden ihm besonders am Herzen liegen. Mit andern Worten: wir treten mehr und mehr ein in dieselben Rechte und Besitztümer, die unser erstgeborener Bruder, der Gottessohn Jesus Christus besitzt und austeilt, und lernen durch ihn in Wahrheit, daß unser Gott „Gnade und Treue", „Gnade und Wahrheit", daß er „die Liebe", daß er unser himmlischer Vater ist. (Joh. 1, 14. 17. 1. Joh. 4, 8. 16. Mt. 6, 9).

Anm. 17. Die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben ist also nicht ein Stück des Evangeliums, eine Lehre neben andern, sondern in gewissem Sinne das ganze Evangelium, die kurze Summa des christlichen Heils. In diesem Sinne haben die Reformatoren sie als den grundlegenden und zusammenfassenden Kern des Evangeliums erkannt und verfochten und die Rechtfertigungslehre, wie die Schriften Luthers und die Bekenntnisschriften (insonderheit die Apologie der Augsburgischen Konfession) beweisen, als gleichbedeutend und zusammenfallend mit der rechten Erkenntnis Jesu Christi hingestellt. Von hier aus empfängt auch die Erklärung der fünf Hauptstücke in Luthers kleinem Katechismus erst ihre rechte Beleuchtung. (Vgl. auch seinen großen Katechismus 1. und 2. Hauptstück. Z. B. § 65: „Denn wir könnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkannten, ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen, denn einen zornigen und schrecklichen Richter.")

Kapitel XI.

Gott als der Herr der Welt.

§ 39. Der himmlische Vater der Herr der Welt.

1. Erst die Gewißheit, daß das höchste Gut und Wesen (Gott) in Christo uns als Vater gegenübersteht, giebt dem Glauben an Gott als den Herrn und Herrscher der Welt und unsern Gott seinen Wert und seinen tröstlichen Inhalt. Denn nur durch jene Gewißheit ist ausgeschlossen, daß jenes höchste Wesen für

uns ewig fremd und unerreichbar, feindlich und unbarmherzig richtend ist, oder, daß es eine willkürliche oder unpersönliche Macht, ein willenloses Schicksal oder eine kalte, bewußtlose Ordnung ist. Nun aber tritt uns mit dem persönlichen, lebendigen, liebevollen, väterlichen Gott zugleich die ganze Fülle seiner Ordnungen und Güter nahe. In Christo wissen wir, daß wir, wiewohl von Natur Kinder der Welt, doch als Gotteskinder zugelassen und aufgenommen werden in das Gottesreich. Das unergründlich tiefe Evangelium von Gott unserm Vater erweitert sich unermeßlich zu dem Evangelium von Gott, dem König der Könige, dem Herrn aller Welt, dem Herrscher des ewigen Himmelreichs.

2. Der christliche Glaube an Gott den Vater bekennt sich also weiter a) zur Weltregierung, b) zur Weltschöpfung und c) zur Welterhaltung durch Gott. Damit wird der Gegensatz zwischen dem Gottesreiche und der Welt (s. §§ 21. 22) auch dem Umfang nach durch den christlichen Glauben ausgeglichen und aufgehoben. Den modernen Fragen und Problemen entsprechend wird dabei ausdrücklich auch noch von den Wundern im christlichen Sinne zu handeln sein. Zugleich werden in diesen Paragraphen die bisher noch nicht behandelten göttlichen Eigenschaften (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit), soweit sie überhaupt erkannt und näher bestimmt werden können, zur Darstellung kommen. Da aber für jeden einzelnen Christen nicht die ganze Welt unmittelbar in seinen Gesichts- und Wirkungskreis tritt, so ist es notwendig daran zu erinnern, daß es in der religiösen und sittlichen Praxis zunächst nur Aufgabe des Frommen sein kann, seine Welt, d. h. die Welt, soweit sie sich ihm jeweilig darbietet, im christlichen Glauben zu beurteilen und zu behandeln.

§ 40. Die Weltregierung.

1. Jemehr man im Sinne Jesu Christi und im kindlichen Vertrauen zu Gott Welt und Leben ansehn und beurteilen lernt, um so mehr wird man einerseits Gottes erhabene und gnädige Wege verstehn und preisen, andrerseits aber auch immer mehr erkennen und bekennen, daß Gottes Wege und Fügungen weit über alle menschlichen Gedanken und Pläne erhaben und in ihrem völligen, genauen Zusammenhange hienieden noch unbegreiflich sind. Wenn die Erkenntnis dieser unserer Schranken uns mit Demut, Geduld und heiliger Scheu erfüllt, so weckt jene Erfahrung in uns Dankbarkeit und Vertrauen. Denn auf die Geschicke des Menschenlebens und auf die Ereignisse und Entwicklungen der Weltgeschichte, soweit sie von uns erlebt werden und uns übersehbar sind, fällt für uns der Glanz der göttlichen Vaterliebe und der geheimnisvollen Herrlichkeit des Gottesreiches, wie es von Jesus verkündet, gebracht und für immer

aufgerichtet ist. Leitstern, Norm und Mittelpunkt unsrer Erkenntnis wird dabei immer die Person Jesu Christi sein. (Kol. 2, 2. 3. 1. Kor. 1, 30. Hebr. 13, 7. 8.)

Anm. 1. Der überschwänglichen Höhe der göttlichen Führungen ist im A. T. besonders in den Psalmen (vgl. 46. 103. 145. 146), im Hiob (vgl. 11, 7. 15, 8) und im Jesaias (vgl. 40, 13. 55, 8—11), aber auch sonst bei den Propheten ergreifender Ausdruck gegeben. Im N. T. reihen sich noch bedeutendere Stellen wie Mt. 11, 25. Joh. 3, 8. Röm. 11, 33—36. 1. Kor. 1, 19—31. 2, 6—16. 2. Kor. 12, 9 daran. — Beispiele der spezifisch urchristlichen Darstellung der göttlichen Weltregierung findet man Apgsch. 2, 16—36. 3, 12—26. 4, 8—12. 10, 34—48. 13, 16—41. 14, 15—17. 15, 13—18. 17, 22—31. Röm. 1, 18. 11, 32. Offenb. Joh.

2. Bei dem christlichen Glauben an die göttliche Weltregierung kommt es vor allem darauf an, daß a) Jesus Christus als der Schlüssel zu den Geheimnissen und Problemen der göttlichen Weltlenkung gebraucht wird, und b) der Gläubige sich selbst und sein eigenes Leben in erster Linie als das Objekt dieser göttlichen Leitung ansehn lernt. Bei der Betrachtung der Weltregierung erkennt und preist der Gläubige Gottes Weisheit und Gerechtigkeit. Nimmt die göttliche Weisheit auch die Hemmnisse und die Feindschaft gegen Gottes Walten in ihren Dienst (s. z. B. 1. Mos. 50, 20. Apgesch. 2, 22 f. 3, 13—16), so wirkt die göttliche Gerechtigkeit als Heilsgerechtigkeit (s. § 37, 4, c) und offenbart Gottes Gnade und Treue, Güte und Barmherzigkeit. Die Erziehung der Menschen und ihr Heil im Gottesreich ist das entscheidende Ziel dieser gerechten Gesinnung. Ist aber schon bei der weltlichen Gerechtigkeit die Übung des Strafrechts nur ein Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt, so sind vollends die göttlichen Strafen, welche die gottlosen und beharrlich widersetzlichen Menschen endgültig treffen, stets dem Zweck untergeordnet, das Heil der Frommen zu vollenden und ihr Recht in der Welt durchzuführen.

Anm. 2. Die Bestrafung der Bösen steht also nicht gleichwertig für Gottes Ehre neben der Beseligung der Frommen. Die letztere ist sein Zweck, die erstere nur Mittel zum Zweck. — Es ist ein feiner, bezeichnender und gewiß nicht zufälliger Zug in dem großen Gerichtsgleichnis des Herrn Mt. 25, 31—46, daß der Herr zu den Frommen spricht: „ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt", während er zu den Verdammten sagt: „Gehet hin in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln."

3. Die Weltregierung Gottes wird nun im A. T. und N. T. doch oft durch den Gedanken der Vergeltung und die Begriffe „Lohn" und „Strafe" deutlich gemacht. (Vgl. Mt. 5, 12. 46. 6, 1. 2. 4. 5. 16. 18. 10, 41 f. 19, 27—30. 20, 1—16. Röm. 2, 6—11. 1. Kor. 3, 8. 2. Th. 1, 8. 9. Hebr. 10, 29.) Dabei ist aber zu beachten:

a) Daß trotzdem der Mensch Gott gegenüber auf den Boden nicht des Rechts, sondern der Gnade gestellt ist. Ps. 130. Hiob. 41, 1. Luk. 17, 10. Mt. 20, 15. Röm. 3, 4. 26. 11, 35. Wenn nämlich in einzelnen Sprüchen scheinbar ein gegenseitiges Rechtsverhältnis zwischen Gott und

den Menschen anerkannt wird, so ist zu bedenken, daß dabei doch stillschweigend im A. wie im N. T. stets der Gedanke der grundlegenden, göttlichen Bundesgnade als Voraussetzung gedacht wird, was natürlich Rechtsansprüche seitens der Menschen im genauen Sinne ausschließt. Und wenn in dem äußeren Verlauf der Geschichte als erscheinende Akte der göttlichen Weltregierung und ausübenden Gerichtsbarkeit Lohn und Strafe gewissermaßen koordiniert sind, so sind sie doch nicht in Gottes Gesinnung, d. h. in seiner Gerechtigkeit, gleichwertig. (Vgl. übrigens § 38, Anm. 16.)

b) Daß das Verhältnis zwischen Lohn und Würdigkeit nicht genau demjenigen zwischen Strafe und Unwürdigkeit entspricht. 2. Mos. 20, 5. 6. 34, 7. Mk. 10, 29. 30. Von einer Berechnung oder äußerlichen Bemessung kann also hier keine Rede sein; und die Maßstäbe menschlichen Rechtes oder Handelns reichen hier nicht aus.

c) Daß man nicht in einzelnen Fällen der Erfahrung ohne weiteres berechtigt ist, zumal an andern, von jener Betrachtungsweise Gebrauch zu machen und aus dem Übel auf eine Schuld, aus den Gütern auf die Güte der Menschen zu schließen. Diese, der nichtchristlichen Welt, auch dem A. T. sehr naheliegende Betrachtungsweise (vgl. z. B. Hiob und Jes. 53, 4) ist von Jesus ausdrücklich abgewiesen. Luk. 13, 1—5. Joh. 9, 1—3. Man soll vielmehr die Lösung der Rätsel und die Ausgleichung der Widersprüche der Zukunft, insonderheit dem göttlichen Weltgericht anheimstellen. (Vgl. auch Röm. 12, 19. 1. Petr. 2, 23. 4, 12 ff. Jak. 5, 7 ff.) Gerade sittliche und religiöse Würdigkeit kann mit schweren Übeln zusammentreffen und gerade in dieser Verbindung mit unverschuldeten, willig getragenen Übeln eine besondere Offenbarung und Verherrlichung Gottes bedeuten. (Jes. 53; Jesus; die Propheten; die Apostel; Mt. 5, 11. Mk. 8, 34. Joh. 15, 18—21. 2. Kor. 4, 7—10. 6, 4—10. 1. Petr. 2, 19—25. 4, 12 ff. Jak. 1, 2. 12.)

d) Daß die mannigfachen Rätsel der Weltregierung, die in Wirklichkeit für menschliches Erkennen und Urteilen hienieden vorliegen, die Freiheit und Würde der sittlichen Gesinnung zu fördern und zu entwickeln bestimmt sind. Wie überall im Menschenleben und im A. T. die entgegengesetzten Beobachtungen stattfinden, daß in vielen Fällen das Böse bald seine Strafe, das Gute seinen Lohn erhält, in vielen andern Fällen aber der Böse im Glücke, der Gute im Unglück zu sein scheint (vgl. z. B. einerseits Ps. 1. 23. 36. 37 [V. 25] u. s. w., andrerseits Ps. 10. 22. 36. Jes. 53 und das Buch Hiob), so ist es auch noch im Christenleben und im N. T. (vgl. z. B. 1. Tim. 4, 8 mit 2. Tim. 3, 12). Diese äußere Ungleichheit der menschlichen Geschicke hat den Vorteil, daß nun die Berechnung des Vorteils und die rein menschliche Klugheit bei sittlichen Entscheidungen nicht von vornherein ausschlaggebend sein kann, daß vielmehr das sittliche Urteil, die sittliche Entwicklung und jede einzelne sittliche

Entscheidung unabhängig von dem voraussichtlichen Erfolg sich zu gestalten hat.

e) Daß neben das Bild von Lohn und Strafe dasjenige von Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8) tritt, welches den Zusammenhang zwischen dem sittlichen Handeln und seinen Folgen innerlich motiviert. Danach erscheint der schließliche Erfolg im Guten wie im Schlimmen nur als die entsprechende, gesetzmäßige Wirkung der Kraft des guten oder des bösen Willens. Die entgegengesetzten Erfahrungen in der kurzen Erdenzeit kommen demgegenüber nicht in Betracht.

4. Hat das Problem der Sünde und Schuld (s. § 22) in dem christlichen Evangelium von der Erlösung (s. §§ 32—34) und von der vergebenden Vaterliebe Gottes (s. § 38) seine praktische Lösung gefunden, so ist durch dieselbe christliche Gewißheit auch die Frage nach dem Übel in Welt und Menschenleben (s. § 21) beantwortet. Abgesehn davon, daß der sittlich reife Mensch eine ganze Reihe von Dingen, die der natürliche Mensch als Übel empfindet, ganz anders beurteilen lernt (s. § 21, Anm. 1), hat der Christ nun eine vierfache Deutung der Übel, von welcher er je nach seiner Selbsterkenntnis und nach gewissenhafter Beobachtung der Umstände Gebrauch machen darf. Er beurteilt nämlich die Leiden und Übel entweder

a) als Strafübel, indem er sie als Gottes gerechte und erziehende Strafen ansieht für diejenigen Sünden, die der Mensch vor und nach seiner Bekehrung auf sich geladen hat (vgl. z. B. Röm. 6, 23. 1. Kor. 11, 29 f.); oder

b) als Läuterungsübel, indem er sich selbst als im allgemeinen auf dem rechten Wege begriffen, aber sein Wesen noch von manchen Schlacken und mancher Unreinheit durchsetzt und befleckt sieht und erkennt, daß die Erfahrung von Leiden für ihn zu einem Reinigungs- und Läuterungsprozeß werde (vgl. z. B. Joh. 15, 2b. 2. Kor. 7, 10. Hebr. 12, 4—11); oder

c) als Prüfungsübel, indem er seinen Willen im allgemeinen als gut und gereinigt durch das Evangelium betrachten darf, aber nun in den Übeln eine göttliche Erprobung seiner Standhaftigkeit im Guten erblickt (vgl. z. B. Jak. 1, 12. 1. Petr. 4, 12—17. Röm. 5, 3 f. 8, 28); oder

d) als Martyrium, indem er die um des Guten und der Wahrheit, insonderheit um Christi und seines Evangeliums willen geduldig und mutig erlittenen Übel als ein Zeugnis der That und als eine gnädige und ehrenvolle Schickung Gottes preist (vgl. z. B. Mt. 5, 10—12. 10, 38 f. Joh. 16, 1 ff. Gal. 6, 17. Phil. 1, 12—14. 1. Petr. 2, 18—25). Im christlichen Sprachgebrauch bezeichnet man diese Leiden auch wohl als „Kreuz“, wenngleich zuweilen dieser Name auch mit weiterem Umfang für alles im christlichen Sinne getragene Leid gebraucht wird.

Anm. 3. Es ist bezeichnend für den sieghaften christlichen Glauben an die göttliche Weltregierung, daß der Apostel Paulus selbst die „seufzende Kreatur“, welche die Pessimisten aller Zeiten als Zeugen für die Schlechtigkeit der Welt oder für einen Dualismus der Weltprinzipien angerufen haben, umgekehrt als einen bedeutsamen, hoffnungsreichen Hinweis auf die notwendige, zukünftige Erlösung und Herrlichkeit versteht. Röm. 8, 18—23.

Anm. 4. Wenn unter den Übeln für den natürlichen Menschen der Tod die höchste und abschließende Stelle einnimmt, so ist das Urteil des Christen auch hier ganz verändert. Wiewohl als allgemeines Verhängnis über die Sünde der Menschen verhängt (Röm. 5, 12), kommt der Tod doch für den gläubigen und erlösten Christen in erster Linie weder als Strafe für die persönliche Sünde noch überhaupt als ein wesentliches Hindernis seiner Gottesgemeinschaft und Seligkeit, also auch nicht als das höchste Übel in Betracht. Röm. 14, 7. 8. 8, 35—39. Phil. 1, 21—24. Joh. 17, 1 ff. Mt. 10, 39. Luk. 23, 46. Apgsch. 7, 58.

Anm. 5. Vgl. Apologie der confessio Augustana, art. VI, § 54—56: „Praeterea subiecti sunt sancti morti et omnibus communibus afflictionibus, sicut ait Petrus I, 4, 17 .... Et ut hae afflictiones plerumque sind poenae peccatorum, tamen in piis habent alium finem potiorem, scilicet ut exerceant eos, ut inter tentationes discant quaerere auxilium Dei, agnoscant diffidentiam cordium suorum etc. ... Afflictiones sunt disciplina, qua Deus exercet sanctos ... Neque iam in morte credentis, postquam fide terrores mortis vicit, ille aculeus est et sensus irae, de quo dicit Paulus 1. Cor. 15, 56 .... Illa potentia peccati, ille sensus irae vere est poena, donec adest; mors sine illo sensu irae proprie non est poena .... § 61: Itaque afflictiones non semper sunt poenae aut signa irae. Immo pavidae conscientiae docendae sunt, alios fines afflictionum potiores esse, ne sentiant, se a Deo reiici, si in afflictionibus nihil nisi poenam et iram Dei videant. Alii fines potiores sunt considerandi ... § 63: Quare afflictiones non semper sunt poenae pro certis factis praeteritis, sed sunt opera Dei destinata ad nostram utilitatem, et ut potentia Dei fiat conspectior in infirmitate nostra.“ Vgl. § 41: „Wenn die Sünde vergeben ist, so ist auch der Tod weggenommen und das ewige Leben gegeben.“

§ 41. Die Weltschöpfung.

1. Der christliche Glaube, daß die Welt von Gott, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi und unserm Vater in Christo, regiert werde, fordert als Voraussetzung, daß diese Welt auch von ihm geschaffen sei. Aber weder der biblische Bericht (1. Mos. 1 und 2, vgl. Ebr. 11, 3) noch die christliche Lehre von der Schöpfung hat den Zweck, das Dasein der Welt wissenschaftlich zu erklären. Der doppelte religiöse Gedanke der Schöpfungslehre ist vielmehr der, daß die gesamte vorhandene Welt (und wir in ihr) ihrem Ursprung wie ihrem Bestande nach von dem liebreichen, allmächtigen, persönlichen Gott abhängig, und daß sie für den Menschen und zum Dienste eines Reiches persönlicher Geister vorhanden ist. Die Welt vergeht, das Reich Gottes besteht.

Anm. 1. Die biblische Darstellung, daß Gott die Welt durch das Wort (aus Nichts) erschaffen habe, enthält in anschaulicher Form die wichtigen Gedanken

a) daß Gott nicht die Ursache, sondern der Urheber der Welt ist; b) daß er als vollkommener Geist erhaben über den Stoff und unabhängig vom Stoff ist; c) daß die Welt als sein Werk zugleich seine Offenbarung ist, aber eine solche, die, wie das N. T. zeigt, auf die höchste persönliche Offenbarung in seinem Sohne Jesu Christo angelegt und ihr dienstbar ist. (Joh. 1.)

Anm. 2. Jesus selbst hat sich über die Schöpfung nie lehrhaft geäußert, geschweige denn neue Lehrsätze zu dem alten, von ihm geteilten Schöpfungsglauben hinzugefügt. Er hat auch nie von der persönlichen Stellung zur Schöpfungslehre und zum Schöpfungsbericht das Heil abhängig gemacht, wohl aber von den Seinen die praktische Anwendung des Schöpfungsglaubens, den Vorsehungsglauben, gefordert. (Mt. 6.) Aber jedenfalls ist es seine wie dann auch die urchristliche und neutestamentliche Anschauung, daß das Reich Gottes das Ziel der Weltschöpfung ist, — freilich nicht in dem partikularistischen, nationalen Sinne des Judentums (§§ 14—16), sondern in universalem, geistigem Sinne und so, daß schließlich für die Vollendung des Gottesreiches eine völlige Neuschöpfung erwartet wird. (Offenb. 21, 1. 5. 2. Petr. 3, 13.) Luther hat wiederum in genialer Weise in seinem Großen Katechismus (II, § 64) den christlichen Sinn zusammengefaßt: „Denn Gott hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte, und über das, daß er uns alles gegeben und eingethan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist gegeben, durch welche er uns zu sich brächte."

Anm. 3. Im A. T. wird besonders in den Gesprächen des Buches Hiob und in einer Reihe von Psalmen (8. 19. 104. 135. 136. 139. 146. 148) Gott als Weltschöpfer gepriesen und in seinen Werken „sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit" (Röm. 1, 20) geschildert. Das N. T. erwähnt jene erste Schöpfung fast nur, um die Herrlichkeit der neuen Schöpfung, d. h. Christi und seines Reiches um so mehr ins Licht zu stellen, sei es durch einen Vergleich ihres Wesens und Wertes (vgl. z. B. 1. Kor. 15, 45 ff. Röm. 5, 12—21. 2. Kor. 4, 6) oder durch die Gewißheit, daß die erste Schöpfung der Person, dem Reiche und der Gemeinde Christi zeitlich und sachlich untergeordnet und von Jesu, in Jesu und für Jesum geschaffen sei. (Joh. 1. Ebr. 1. 1. Kor. 8, 6. Kol. 2, 15—17. Eph. 1, 4—6. 10.) Dieser letztere Gedanke hängt natürlich mit den Vorstellungen von der Präexistenz und dem ewigen göttlichen Offenbarungswort zusammen (s. § 35) und wird nur im Zusammenhang mit diesen Lehren verständlich.

2. Die Frage, ob die Welt entstanden, bzw. geschaffen oder ob sie ewig ist, ist eine durch und durch religiöse Frage, die mit den Mitteln der Wissenschaft, sei es nun spekulative Philosophie oder exakte Naturwissenschaft, überhaupt nicht entschieden werden kann. Die Frage, wie die Welt entstanden, bzw. von Gott gemacht ist, bleibt wissenschaftlich unlösbar und religiös nebensächlich. Die Frage, welche Gestalten und Phasen die entstandene Welt durchgemacht hat vor Entstehung des Erdballs und des Menschen, ist keine religiöse, wohl aber eine ebenso interessante wie umstrittene wissenschaftliche Frage.

Anm. 4. Die Ewigkeit der Materie ist ebensowenig zu beweisen wie ihre Schöpfung durch Gott, sondern ist ebenso wie dieser Gedanke ein Glaubenssatz, aber ein solcher, welcher das Dasein Gottes aufhebt oder doch das Wesen und die Kraft Gottes und den Wert des Menschen erheblich einschränkt. Selbst die beliebte naturphilosophische Spekulation von einem „Urnebel", in welchem alle Kräfte der Welt keimhaft enthalten gewesen sein und aus dem alle späteren Phasen der Welt

und alle Geschöpfe sich entwickelt haben sollen, erledigt die Frage nach der Weltschöpfung durch Gott keineswegs, sondern schiebt sie nur zurück; denn solcher Annahme gegenüber muß man einfach fragen: ist denn nun dieser zukunftsreiche, wunderbare Urnebel ewig und aus sich selbst gewesen, oder ist er entstanden und zwar von Gott gemacht? Und es ist nicht einzusehen, weshalb die Bejahung der letzteren Frage weniger wissenschaftlich und würdig sein sollte als die Annahme der ersten Entscheidung. Für unsere Vorstellung aber ist der Gedanke der Ewigkeit der Welt ebensowenig vollziehbar wie der der Schöpfung; beide führen über die Grenzen unsers Begreifens und selbst unserer Phantasie hinaus; beide sind weder durch das Mittel des Experimentes noch durch sichere logische Schlußfolgerungen noch durch geschichtliche Augenzeugen verbürgt.

Anm. 5. Ist man nun im religiösen Glauben der Schöpfung der Welt durch Gott gewiß, so ist man deshalb noch keineswegs verpflichtet, das Wie der Schöpfung vorstellbar zu machen und über die Art und die Einzelheiten der Schöpfung Auskunft zu geben, was eben einfach schon durch unsere an die Erfahrung gebundenen und in der fertigen Welt entstandenen Begriffe und Worte ausgeschlossen ist. Darum ist auch ohne weiteres zuzugestehen, daß die Darstellung des alttestamentlichen Schöpfungsberichtes keineswegs eine von unsrem Denken in Bausch und Bogen hinzunehmende, übernatürlich vermittelte, genaue und sachgemäße Erkenntnis jenes Vorgangs enthält. Sie ist vielmehr ein bisher unerreichter und tiefreligiöser, aber in kindlichem und unbefangenem, dichterischem Sinn angelegter Versuch, die Entstehung der Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit und Zweckmäßigkeit darzustellen. Die wesentlichen religiösen, das Judentum und das Christentum von allen andern Religionen unterscheidenden Hauptgedanken dieses Schöpfungsberichts sind in Anm. 1 hervorgehoben. Damit hängt es nun auch zusammen, daß es keineswegs Pflicht des christlichen Glaubens sein kann, den naturwissenschaftlichen Forschungen über die Entstehung des Erdballs und der Himmelskörper, des Menschen und der andern irdischen Wesen, über frühere Gestaltungen und Perioden der Weltkörper u. dgl. durch den Hinweis auf den Buchstaben der heiligen Schrift und seine Unverbrüchlichkeit Einhalt zu thun oder die Unterschiede der naturwissenschaftlichen Ergebnisse von der biblischen Darstellung als einen Konflikt zwischen „Glauben und Wissen" hinzustellen und zu empfinden oder endlich diese Unterschiede durch harmonistische Künsteleien im vermeintlichen Interesse des Glaubens hinwegzudeuten. Ist eine Erkenntnis der Naturwissenschaft (man denke nur an die Umdrehung der Erde um die Sonne, welche von der alten Welt nicht erkannt war) wirklich methodisch und sicher gewonnen, so wird sie durch eine nebensächliche Bemerkung der heiligen Schrift keineswegs aufgehoben. Aber zu fordern ist freilich, daß die Naturwissenschaft sich streng in ihren Grenzen halte und die wandelbaren Hypothesen der Gelehrten nicht für die Grundfesten aller rechten Bildung und Welterkenntnis, die Spekulationen und Phantastereien irreligiöser Naturphilosophen nicht für unumstößliche Ergebnisse, Folgerungen und Forderungen exakter Forschung ausgebe. Endlich ist zu beachten:

a) daß alle Naturwissenschaft bisher nur einen sehr geringen Teil dessen, was wir kurz „das Weltall" oder „die ganze Welt" nennen, kennt und einen noch geringeren Teil davon einigermaßen sicher erkannt hat. Vielmehr hat ja gerade die Naturwissenschaft durch jede neue Erkenntnis immer weitere, unendliche, unerforschte Gebiete gefunden, zeitlich und räumlich, extensiv und intensiv, und durch jede Lösung eines alten Problems eine ganze Reihe neuer Probleme sich selbst geschaffen. Der Wahn, die Thatsache und Art der Weltentstehung zu begreifen, ist auf Seiten des gelehrtesten Vertreters der Naturwissenschaft mindestens ein ebenso großes Zeichen von Beschränktheit, wie es für den theologisierenden Dilet-

tanten eine falsche Benutzung und Verteidigung des biblischen Schöpfungsberichtes ist.

b) Daß mit dem beliebten modernen Schlagwort „Entwicklung“ an sich gar kein Gegensatz zu dem Gedanken der „Schöpfung“ verbunden, daß aber mit jenem Worte eigentlich auch nichts erklärt oder widerlegt ist. Mag die sog. „Entwicklungslehre“ mehr oder minder Berechtigung haben, jedenfalls ist sie für die naturwissenschaftlichen Forschungen und Beobachtungen der letzten Jahrzehnte ein sehr fruchtbarer Grundgedanke und Ausgangspunkt geworden. Aber für die letzten Fragen der Welt und Weltgeschichte ist wenig gewonnen und erklärt mit der Behauptung, daß in dem einfachsten Urzustande der Welt bereits alle späteren Entfaltungen und Gestaltungen keimhaft beschlossen gewesen seien, und daß diese sich aus jenem ganz naturgemäß unter Leitung der Naturgesetze je nach den Umständen zusammenhängend „entwickelt“ hätten. Nur zu oft vergessen ist aber, daß die naturwissenschaftliche Betrachtung der Welt nicht die einzig berechtigte ist, und daß die Thatsache, in der Naturwissenschaft mit gewissen Dingen, z. B. dem Unterschied von Natur und Geist, Naturentwicklung und Geschichte, nicht rechnen zu müssen, nicht von vornherein die Existenz und Bedeutung dieser Dinge, Fragen und Probleme aus der Welt schafft.

c) Daß mit der kausalen Betrachtung der Naturwissenschaft die teleologische Betrachtung des religiösen Schöpfungsglaubens keineswegs aufgehoben ist.

3. Als unumgänglich notwendiges Merkmal des rechten christlichen Schöpfungsglaubens ist neben den unter Nr. 1 angeführten Gesichtspunkten nur seine praktische Anwendbarkeit, nicht aber seine Ausgestaltung in den Einzelheiten der Vorstellung, zu bezeichnen. Nur da ist Glaube an Gottes Schöpfung, wo Glaube an seine Vorsehung ist. Im praktischen Christenleben wird sich aber der Schöpfungsglaube besonders in der Überzeugung zu bewähren haben, daß der Gläubige selbst sich in Abhängigkeit von Gott weiß. (Vgl. Luthers Kl. Katech. II, 1. Art.: „daß mich Gott geschaffen hat“ u. s. w.)

4. Die christliche Gewißheit der Schöpfung der Welt durch Gott schließt zugleich die Gewißheit von einer ganz einzigartigen Stellung und Bedeutung des Menschen und der Menschheit innerhalb der Welt und Weltgeschichte ein. Diese einzigartige Stellung des Menschen, welche in der Praxis bewußt oder unbewußt auch von allen Gegnern des christlichen Schöpfungsglaubens beansprucht und ausgenutzt wird, ist durch den Nachweis, daß die animalische Seite des menschlichen Wesens mit derjenigen niederer Geschöpfe stufenweis und zum Teil sehr eng verwandt ist, keineswegs in Frage gestellt. Denn es ist der Naturwissenschaft nicht gelungen und voraussichtlich überhaupt unmöglich, ein wirkliches Mittelglied zwischen dem Menschen und der Tierwelt nachzuweisen. Abgesehn von dem unmittelbaren höheren Selbstbewußtsein des Menschen charakterisieren das menschliche Dasein noch folgende Eigentümlichkeiten: das beziehende und vergleichende Wissen, die Vernunft, die Sprache, die religiöse und sittliche Anlage, die Kultur, die Kunst, die Sitte und Sittlichkeit u. dgl.

Anm. 6. Es ist wenig wissenschaftlich, sich mit der phantastischen Ausbeutung der Entwicklungslehre für die Zukunft, nämlich mit dem Gedanken, daß sich

aus dem menschlichen Geschlechte noch eine Gattung höherer Wesen im Laufe kommender Weltperioden „entwickeln" werde, zu beschäftigen. Solche Gedanken sind eine viel stärkere Zumutung als der christliche Glaube an ein ewiges Leben im vollendeten Gottesreiche und überflüssig und gefährlich, solange noch die Menschen hinter ihren eigenen Bestimmungen soweit zurückbleiben, wie es geschieht, soweit man von Menschen weiß.

Anm. 7. Wichtig erscheint es, auch darauf hinzuweisen, daß es der Naturwissenschaft bisher nicht gelungen ist und schwerlich gelingen dürfte, zu erklären, wie das Leben entsteht, bzw. mit den vorhandenen Elementen Leben zu erzeugen. Ebenso steht die Philosophie noch immer vor den letzten und einfachsten Begriffen „Sein", „Werden", „Wirken", „Kraft" u. s. w., ohne in ihr Inneres eindringen oder sie erklären zu können.

§ 42. Die Welterhaltung.

1. Auch der Glaube, daß Gott durch seine Allmacht und Allgegenwart die Welt **erhält**, soll nicht wissenschaftlich die fortdauernde Existenz der Welt erklären. Vielmehr bekennt der Fromme in ihm, daß er in der Ordnung und Gesetzmäßigkeit wie in den außergewöhnlichen Ereignissen des Weltverlaufs sich selbst und die ganze Welt als Gegenstand der allmächtigen, allwissenden und allweisen Fürsorge und Gnade Gottes weiß.

Anm. 1. Es ist überflüssig, hier einzelne von den zahllosen hierhergehörigen Bibelstellen anzuführen. Viele Psalmen und Gleichnisse, daneben viele Gebete und Kirchenlieder sprechen diese Gewißheit aus. Besonders vergl. auch Luthers Kl. Katech. II. Hauptst. 1. Art.

Anm. 2. Die Art, **wie** Gott die Welt erhält, wird uns ebenso ein Geheimnis bleiben wie die Art der Weltschöpfung. Ebenso wird man schwerlich von den Begriffen „Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart" u. dgl. eine erschöpfende und hinreichende Definition geben oder eine Anschauung sich machen können. Die formell scheinbar richtigen Definitionen, z. B. die Allmacht bestehe darin, daß Gott „alles könne, was er wolle", sind sachlich nur mit Einschränkungen richtig und brauchbar und führen eine Reihe unlösbarer Probleme mit sich, welche über die Grenzen unserer Erfahrung und Vorstellung weit hinaus reichen. Jene Eigenschaften kommen uns überhaupt nicht als fertige, abgeschlossene Vorstellungen, sondern als immer neu sich aufdrängende Postulate und Folgerungen zum Bewußtsein. Wir können nicht zugeben, daß irgend etwas der Macht, dem Wissen, der Gegenwart Gottes entrückt sei. Religiöse Gedanken werden uns alle jene Begriffe erst dann, wenn wir uns selbst in erster Linie als Gegenstände dieser göttlichen Macht, Weisheit, Gegenwart fühlen. Tröstlich und christlich sind aber wiederum alle diese Gedanken nur dann, wenn wir gewiß sind, daß der Allmächtige und Allwissende, der Allweise und Allgegenwärtige unser liebreicher Vater ist. Es wird also auch hier darauf ankommen, diesen Glauben nicht sowohl mit der Vernunft zu zergliedern und vor der Vernunft zu rechtfertigen, als vielmehr in unserm Leben anzuwenden und durch unser Leben zu rechtfertigen und verständlich zu machen. Ein rechtes Gebet bringt uns die Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit besser zum Bewußtsein, als die genaueste begriffliche Untersuchung es vermag.

2. Der Glaube an die Erhaltung der Welt durch Gott ist also ebenfalls durch den praktischen **Vorsehungsglauben** zu bewähren und

schließt den Gedanken einer Gesetzmäßigkeit und Ordnung der ganzen Welt, der ebenso religiös wie wissenschaftlich ist, nicht aus, sondern ein.

3. Doch ist dabei auf folgende Punkte hinzuweisen:

a) Die von der Wissenschaft jeweilig anerkannten Gesetze sind nicht selbständige, aktive Mächte hinter und über den Dingen, sondern allgemeine Formen und Regeln, nach welchen unser Denken sich die beobachteten Erscheinungen ordnet. Sie sind und bleiben ihrer Natur nach Theorien und Hypothesen.

b) Diese, auf induktivem, empirischem Wege gewonnenen Gesetze können durch neue Beobachtungen verändert und beschränkt werden, ebenso wie sie sich gegenseitig oft beschränken und aufheben. Die Gültigkeit der Gesetze richtet sich nach der wirklichen Erfahrung, nicht aber die Erfahrung nach den bisher gefundenen Gesetzen.

c) Zu einer relativ sicheren Erkenntnis mancher „Gesetze" des Geschehens ist man bisher nur auf dem rein physikalischen Gebiete gekommen. Aber auch diese „Naturgesetze" sind weder vollzählig noch unabänderlich noch unbeschränkt in ihrer Geltung noch auch in ihrer Gesamtheit gleich der ganzen Weltordnung. Sie sind auch für die letztere nicht die höchste, maßgebende Instanz. Neben ihnen steht vielmehr das Geistesleben und seine geschichtliche Entwicklung mit eigenen und höheren Gesetzen und Merkmalen (z. B. Einheit des Bewußtseins, beziehendes und vergleichendes Wissen, die Thätigkeiten des Denkens, Fühlens, Wollens, die stete Veränderlichkeit der Seele trotz ihrer Einheit, die Freiheit u. s. w.), welche sich aus jenen physikalischen Gesetzen nicht ableiten lassen und wissenschaftlich bisher nur sehr wenig bekannt sind.

d) Aus beiden, der Ordnung der Naturgesetze und der Ordnung des Geisteslebens, fügt sich das Ganze der Welt und Weltordnung zusammen, — nach dem christlichen Glauben so, daß nicht die Natur, sondern das Reich der persönlichen Geister der eigentliche Weltzweck ist. Die (uns nicht offenbaren) Gesetze und Regeln dieses geistigen Reiches und seiner Entwicklung sind deshalb auch den Naturgesetzen übergeordnet.

Anm. 3. Vielleicht kann man sich die göttliche Allmacht am deutlichsten dadurch machen, daß man beachtet, wie Gott die von ihm beabsichtigten Wirkungen aus den scheinbar ganz entgegengesetzten Mitteln und Ursachen hervorzurufen vermag, z. B. Herrlichkeit aus dem Leiden, Leben aus dem Tode, geistige Mitteilung durch leibliches Dasein u. s. w.

Anm. 4. Oft wird es als notwendiges Merkmal der göttlichen Allmacht hingestellt, daß er auf irgend eine Anregung von außen her, z. B. auf das Gebet der Frommen, seine eigenen Anordnungen und seinen Weltplan verändern könne. Es ist das eigentlich eine sehr niedrige und unchristliche Art, solche Fragen zu behandeln, umsomehr, da man schließlich doch selbst im Falle einer äußerlichen Gebetserhörung nicht feststellen kann, ob die letztere eine dem ursprünglichen Willen Gottes fremde Wirkung des Gebets oder eine bereits von Gott von vornherein beschlossene und dann auch vom Menschen erflehte That Gottes gewesen ist. Jene

Anschauung schließt eigentlich einen deutlichen Zweifel an der göttlichen Vollkommenheit und dem väterlichen Liebeswillen ein; sie sucht die Allmacht Gottes außer Zweifel zu stellen und erlaubt sich zu dem Zwecke, wenn auch nur hypothetisch, Gottes Liebe und Weisheit unvollkommen oder unsicher zu denken. Nun aber steht uns Christen als das Wesentliche in Gott seine Vaterliebe und väterliche Güte und Weisheit unumstößlich fest. Von diesem sicheren Punkte aus ist alles andere zu behandeln. Über die Gebetserhörung s. § 54.

§ 43. Die Wunder.

1. Wunder sind solche unerwartete und vom gewöhnlichen Verlauf der Dinge in Natur und Geschichte sich abhebende Ereignisse, in denen der Fromme das Wirken des lebendigen, liebreichen, hilfreichen, mächtigen Gottes für den göttlichen Heilsplan innerhalb des Menschenlebens oder der Weltgeschichte besonders erkennt und verehrt.

Anm. 1. Von diesem weiten und in gewissem Sinne dehnbaren, aber durch und durch der praktischen, religiösen Erfahrung und Beurteilung entstammten Begriff der „Wunder“ kann man sich im A. T. und N. T. leicht überzeugen. Man vergl. z. B. Ps. 71, 16—21. 86, 8—17. 89, 6—15. 98, 1—3. 105. 107. 145, 3—7. Hiob 5, 8—11.

Anm. 2. Im N. T. kommen für Wunder die Ausdrücke *τέρατα, σημεῖα, δυνάμεις* vor. Wunder werden *τέρατα* genannt, wenn man auf ihre äußere, Staunen, Bewunderung und vielleicht Schrecken erregende Erscheinung achtet; *σημεῖα* („Zeichen“), wenn man in ihnen eine höhere Wahrheit angedeutet und beglaubigt sieht; *δυνάμεις* („Kräfte“), wenn man sie als besondere Kraftwirkungen auffaßt. Die Wunder Jesu sind vom jüdischen Volke vielfach nur als *τέρατα* empfunden; er selbst will sie als *σημεῖα* aufgefaßt wissen (vgl. z. B. Joh. 6, 26 ff.). Der Ausdruck *δυνάμεις* kommt besonders bei den Kraftwirkungen der Geistes- und Wundergaben der Apostel und ältesten Christengemeinden vor. (Vgl. Gal. 3, 5. 2. Th. 2, 9. 1. Kor. 12, 28 f. 10 u. s. w.)

Anm. 3. Ob die als „Wunder“ beurteilten Ereignisse wissenschaftlich aus dem Kausalnexus erklärt werden können, ist völlig gleichgültig. Der Begriff des Wunders ist kein wissenschaftlicher, sondern ein religiöser. Die Wissenschaft, welche ihrem Wesen nach bei ihrer Arbeit auf den ursächlichen Zusammenhang der Dinge gegründet und auf seine Erforschung angewiesen ist, hat von „Wundern“ überhaupt nicht zu sprechen, weder im positiven noch im negativen Sinne. Die Thatsachen, welche der fromme Glaube als Wunder empfindet, wird sie entweder natürlich erklären oder einer höheren Ordnung von Gesetzen als Beispiele einreihen, in einzelnen Fällen vielleicht auch widerlegen. Immer aber soll sie sich der Grenzen ihres Erkennens bewußt bleiben.

Anm. 4. Solche Thatsachen, welche der Glaube in besonderem Sinne als Wunder und Heilsthaten Gottes preist, wird der Unglaube entweder überhaupt nicht erkennen oder nicht anerkennen oder als Zufall bezeichnen, der Aberglaube wird an ihrer Außenseite haften und mehr das Auffallende des Ereignisses als die göttliche Hilfe beachten (Zauberei).

Anm. 5. Die übliche Definition des Wunders als einer „Thatsache, bei welcher Gott die Naturgesetze durchbricht und unmittelbar wirkt“, ist sowohl wegen des dunklen Gedankens einer unmittelbaren Wirkung als auch wegen der niedrigen

Vorstellung einer Durchbrechung der Naturgesetze zu beanstanden. Selbstverständlich haben auch die Schriftsteller des A. und N. Ts. von dem modernen Begriffe der „Naturgesetze“ keine Ahnung gehabt.

2. Zur richtigen Beurteilung der „Wunder“ ist vor allem zu bedenken, daß Gott allen seinen Werken stets gleichmäßig nahe und in ihnen und für sie wirksam ist und zwar so, daß die Art dieses göttlichen Wirkens dort, wo der natürliche Kausalnexus uns deutlich ist, im letzten Grunde ebenso geheimnisvoll, unvorstellbar und unbeschreiblich für uns ist wie dort, wo die wirksamen Ursachen der Erscheinungen uns nicht erkennbar sind. Umgekehrt sind Wunder ebenso sehr Ereignisse der göttlichen Ordnung wie der Verlauf des alltäglichen Lebens.

3. Die Überzeugung, daß ein Wunder geschehen sei, bzw. daß man ein Wunder erlebt habe, ist eine freie, religiöse und gegenüber aller wissenschaftlichen Erörterung gleichgültige. Sie ist auch bei andern nicht durch Demonstrationen und Experimente, sondern nur durch den Einfluß der persönlichen Autorität und der eigenen Frömmigkeit und Überzeugungskraft hervorzurufen. Ohne religiöse Motive und religiösen Sinn ist sie überhaupt sinnlos oder nackter Aberglaube.

4. Deshalb ist aller Wunderglaube, der nicht von dem steten Vorsehungsglauben auch im kleinen, alltäglichen und gewöhnlichen Leben begleitet und getragen wird, wertlos und kraftlos. Denn rechter Wunderglaube ist nichts anderes als der rechte lebendige Vorsehungsglaube unter bestimmten Umständen des Lebens und der Geschichte.

Anm. 6. Deshalb lehnt Jesus auch jeden Glauben an Gott und ihn, welcher nur aus seiner Wunderthätigkeit geschöpft ist oder erst eine Legitimation durch Wunder verlangt, einfach als unzureichend ab. Joh. 4, 48. Mk. 5, 11. 12. vgl. 1. Kor. 1, 22. Er giebt als Grund der Heilung mehrfach den Glauben des Geheilten an (Mk. 5, 34. 10, 52), und es heißt einmal (Mk. 6, 5. 6) ausdrücklich, daß er in einer Gegend nur wenig Wunder habe thun können, weil die Bewohner keinen Glauben hatten. Der lebendige Glaube aber erlebt auch heute noch mannigfache Wunder und braucht nicht über die Wundererfahrungen anderer zu grübeln.

III. Teil.

Der gegenwärtige Besitz des Heils.

Kapitel XII.

Der religiöse Heilsbesitz in der Gemeinschaft.

§ 44. Der heilige Geist.

1. In Jesu Christo wird Gott als lebendiger, persönlicher Geist und zwar als derjenige Geist, der die vollkommene Liebe ist, erkannt und empfunden. Soweit Gott überhaupt in der Welt gegenwärtig und wirksam ist und mit den Menschen, insonderheit mit den Gläubigen, in Gemeinschaft steht, geschieht es durch seinen Geist, den „heiligen Geist.“ Insofern nun Gott in vollkommener Weise in der Person Jesu Christi in die Welt eingetreten ist und sich den Menschen offenbart hat, oder — was dasselbe ist, — insofern der Geist Gottes in einzigartiger, vollkommener Weise die geschichtliche Person Jesu Christi erfüllt hat und durch die Wirksamkeit dieser Person auf ihre gläubigen Anhänger in wesentlicher, eigenartiger, schöpferischer Weise übergegangen ist, ist der Geist Gottes auch der Geist Jesu Christi.

2. Der Begriff „Geist“ gehört neben andern (wie „Sein“, „Werden“, „Leben“, „Kraft“ u. s. w.) zu denjenigen grundlegenden, einfachen und doch umfassenden und dehnbaren Begriffen, welche man wohl aus der Erfahrung, aber nicht aus der bloßen Theorie begreifen, welche man wohl durch andere verwandte Begriffe veranschaulichen und ersetzen, aber nicht erklären und genau definieren kann (s. § 4, 2). Am nächsten verwandt sind ihm die Begriffe „Leben“, „Persönlichkeit“ und „Kraft“. Denn den „Geist“ pflegen wir als den einheitlichen Ursprung oder als das entscheidende Merkmal alles „Lebens“ in höherem Sinne hinzustellen. Im vollen eigentlichen Sinne aber kennen wir das, was wir „Geist“ nennen, aus der Erfahrung nur an (menschlichen) „Personen“. Endlich reden wir bei Personen, Dingen und Ordnungen am liebsten und meisten dort von

ihrem „Geist“, wo sich ihre eigenartige „Kraft“ in irgend einer bemerkbaren, aber doch ihrem letzten Grunde nach geheimnisvollen Weise äußert. Zusammenfassend könnte man „Geist“ in prägnantem Sinne vielleicht bezeichnen als „kräftiges, schöpferisches, eigenartiges, persönliches Leben“. Was den Sprachgebrauch anlangt, so deckt sich inhaltlich der Begriff „Geist“ eher mit dem Begriff „Kraft“ als mit dem Begriffe der „Persönlichkeit“; er bezeichnet meist die einheitliche Kraft einer Persönlichkeit oder eine Persönlichkeit, insofern sie Kraft besitzt und in zusammenhängenden Kraftäußerungen wirksam wird. Oder noch genauer: der „Geist“ einer Person ist nicht ihr Gesamteindruck oder die Summe ihrer Wirkungen, sondern ihre einheitliche Kraft, wobei zu beachten ist, daß diese Kraft einerseits aufs engste und unzertrennbar zusammenhängt mit dieser geschichtlichen Persönlichkeit und ihrem Gesamtbilde, andrerseits aber doch als das Bestimmende, Wesentliche, Maßgebende, über die Grenzen der geschichtlich beschränkten, einzelnen Person Hinausgreifende und Bleibende dieser Person unterschieden werden kann von der geschichtlichen Einzelpersönlichkeit selbst.

Anm. 1. „Geist“ ist also ein Begriff, durch welchen wir uns das Wesen einer Person gleichsam als eine sachliche Kraft denken und vorstellen, also auch ein Begriff, der die Welt der Personen mit der Welt der Sachen unmittelbar in Beziehung setzt, daher auch geeignet, zugleich und einheitlich die Person und die Sache Jesu (sein Reich) deutlich zu machen und ihrem Wesen nach zu bezeichnen. (Vgl. Joh. 3, 3—7 mit 2. Kor. 3, 17.) Auch darauf sei hier aufmerksam gemacht, daß der Begriff „Geist“ einerseits die Einheit des persönlichen Wesens einschließt, andrerseits aber diejenige Kraft bezeichnet, mit welcher die einheitliche Person die Mannigfaltigkeit der Welt in sich aufnimmt und sich unterordnet, von ihr sich unterscheidet und unterschieden ist; ferner, daß dem Begriffe „Geist“ das Merkmal der Erhabenheit über Raum und Zeit anhaftet, seine Anerkennung eigentlich schon eine überweltliche Wirklichkeit voraussetzt.

3. Dieser reiche, für das Menschenleben grundlegende und höchste Begriff wird nun im Judentum und Christentum auch für die Gotteserkenntnis maßgebend, indem einerseits Gott selbst (bzw. der erhöhte Jesus Christus; vgl. Joh. 4, 24; 2. Kor. 3, 17) als Geist erkannt wird, andrerseits vom Geiste Gottes (bzw. Christi) oder vom „heiligen Geiste“ geredet wird, in welchem sich Gott selbst (bzw. Christus) den Menschen mitteilt und offenbart. Durch den Ausdruck „der heilige Geist“ ist:

a) das allumfassende, schöpferische, wirkungskräftige, eigenartige, persönliche Leben, welches in Gott vorhanden und von Gott her allüberall offenbar und wirksam wird, unterschieden von der Person Gottes als solcher;

b) dies eigentümliche Leben oder diese allumfassende Kraft als eine spezifisch göttliche, über alles Nichtgöttliche erhabene bezeichnet, indem der Geist als der „heilige“ bezeichnet wird; und

c) der ganze Inbegriff des göttlichen Lebens und Wesens einheitlich

zusammengefaßt („der heilige Geist") im Unterschiede von einzelnen Seiten, Kräften, Eigenschaften und Wirkungen des göttlichen Wesens und im Unterschiede von einzelnen, irgendwie zu Gott in Beziehung stehenden, andern Geistern.

Anm. 2. Es entspricht dem oben Gesagten, daß im N. T. selbst die Ausdrücke „Geist Gottes" und „Kraft Gottes" ganz unbefangen als gleichbedeutend gebraucht werden. (Vgl. z. B. Lk. 1, 35. 24, 49). — Die Frage, ob der Geist Gottes als eine neben Gott und Christus bestehende, mit Selbstbewußtsein ausgestattete Einzelpersönlichkeit zu denken sei, ist nach der heiligen Schrift zu verneinen. Die trinitarischen Formeln (z. B. Mt. 28, 19. 2. Kor. 13, 13) beweisen für diese Frage gar nichts; und aus Wendungen wie „der Geist spricht" (z. B. Offenb. 14, 13. Apgsch. 21, 11) folgt jener Gedanke ebenso wenig, wie aus der Wendung „die Schrift spricht" (Gal. 4, 30 u. s. w.) die Einzelpersönlichkeit der heiligen Schrift folgt. Entscheidend dürfte schon der eine Punkt sein, daß sich nirgends im N. T. ein Gebet zum heiligen Geist, d. h. also eine ebenso individuelle göttliche Verehrung des Geistes wie des Vaters und des Sohnes findet. Endlich ist aber noch besonders darauf hinzuweisen, daß, wenn nach der kirchlichen Überlieferung der Geist „die dritte Person der Gottheit oder des göttlichen Wesens" ist, mit dem altkirchlichen Ausdruck persona (*ὑπόστασις*) keineswegs dasselbe gemeint ist, was wir Modernen unter „Person" verstehen; man würde vielmehr den altkirchlichen Sinn von *ὑπόστασις* oder persona vielleicht am besten durch „ein wirkliches Wesen", „eine selbständige, wirkliche Größe" wiedergeben. Die naiven, tritheistischen Vorstellungen, welche man vielfach von Theologen und Laien als die eigentlich „kirchlichen" hinstellen hört, sind thatsächlich weder biblisch noch altkirchlich, sondern beruhen einfach auf Mangel an geschichtlicher und sachlicher Kenntnis. Die Begriffe „Wesen" und „Person" haben in unserm Sprachgebrauch und Denken eben einen ganz andern Inhalt und Sinn und ganz andere Merkmale erhalten, als *οὐσία* und *ὑπόστασις* in der philosophisch-theologischen Sprache des 4. Jahrhunderts hatten. Auch ist es doch eine geschichtlich beachtenswerte, lehrreiche Thatsache, daß Athanasius selbst und seine Gesinnungsgenossen im 4. Jahrhundert ihre ursprüngliche Formel für die Trinität *„μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα"* bald veränderten in die andre, zum Siege führende *„μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις"* (s. § 69).

4. Indem die ältesten Christen vom heiligen Geiste in besonderem Sinne reden, sprechen sie damit das Bewußtsein aus, a) daß ihnen durch die Person und das Lebenswerk Jesu Christi ein neues, eigenartiges Leben, das göttliche Leben — welch ungeheuer großer Gedanke! — zum gegenwärtigen Besitze vermittelt und gegeben ist, ein Leben, das sie alle und jeden Einzelnen besonders von Grund aus erneuert und als der Grund, das Element und die Kraft ihres gegenwärtigen, neuen Zustandes von allen nicht gläubigen Menschen unterscheidet, untereinander aber und mit Gott in die innigste Beziehung setzt; b) daß in dem Geiste eben die Person Jesu Christi oder Gottes an und in ihren Personen wirksam, gegenwärtig, offenbar ist und Gestalt gewinnt; und c) daß ihr Glaube nicht eine theoretische Lehre, ein von Menschen erdachtes und gemachtes Werk, sondern eine auf Gottes Kraft beruhende, lebendige, schöpferische, seligmachende Kraft ist, die in tausendfachen Wirkungen sich äußert und die Gläubigen innerlich zum Wirken treibt und nötigt. In

diesem Bewußtsein und diesem göttlichen Geistesbesitz fühlen sich eben die ältesten Christen als Kinder der gottverheißenen, messianischen Endzeit (Apgesch. 2, 16. 17 ff.), als Söhne des neuen, von Jeremias (31, 31 ff.) geweissagten Bundes, als Glieder des Gottesreiches und der Gemeinde der Gotteskinder. Der Unterschied von dem frommen Judentum macht sich darin geltend, daß in der ältesten Christengemeinde der Geist als ein allen gegebener, gegenwärtiger, dauernder Besitz und als das verbindende und unterscheidende Merkmal der theokratischen Gemeinde erscheint, während im Judentum der Geist nur einzelnen Personen und Ständen und zwar in sehr verschiedenem Maße zukam. Es wird auch in der Gegenwart notwendiger und im Gebet mehr zu erflehen sein, daß Gott seiner Christenheit und den einzelnen Christen wieder mehr Erfahrung und Bewußtsein von der in der Person Jesu Christi auch uns gegebenen göttlichen Lebenskraft geben wolle, als daß wir eine fertige theologische „Kirchenlehre" vom heiligen Geist erhalten oder verteidigen. Denn der Empfang und Besitz des göttlichen Geistes ist nicht an eine theoretische Belehrung über das Wesen des Geistes gebunden, sondern an das Gebet und die Gnade Gottes. Lk. 11, 13.

Anm. 3. Im A. T. wie im N. T. werden diejenigen guten und segensreichen Wirkungen, Gaben, Kräfte, Erlebnisse und Einrichtungen, welche das Maß der gewöhnlichen, natürlichen, menschlichen Erfahrung überschreiten, auf Wirkungen des göttlichen Geistes zurückgeführt. Mannigfaltig und verschiedenartig wie diese Erfahrungen und Wirkungen selbst sind nun auch in der heiligen Schrift die einzelnen Äußerungen über das Wirken des Geistes, indem dasselbe bald nur in den besonderen, auffallenden und übernatürlichen Kraftwirkungen des Wissens, Handelns, Betens, Redens, Fühlens (z. B. Weissagen, Heilen, Dämonenaustreiben, Zungenreden u. s. w.), bald — so besonders von Paulus — in dem ganzen neuen Christenleben einschließlich seiner stillen, unscheinbaren Sittlichkeit und Tugendübung erkannt und empfunden wird; bald ohne weiteres mit dem Glauben verbunden und von ihm allein abhängig, bald als etwas Besonderes im Christenleben an spezielle Momente und Bedingungen geknüpft, bald als das Wesentliche des entschiedenen Christentums mit der Taufe gegeben erscheint. Deshalb ist es auch kaum möglich, eine einheitliche christliche „Lehre" vom heiligen Geiste zusammenzustellen; und man muß leider behaupten, daß die seit Jahrhunderten geübte Methode, über den heiligen Geist mehr theologisch als religiös zu belehren, sehr mit dazu beigetragen hat, den heiligen Geist in dem Denken der Christen zu einem bloßen philosophisch-theologischen Begriff, zu einem leeren, logischen Schema und zu einem unklaren und unpraktischen Rätselwesen zu machen. Es wird aber jederzeit mehr darauf ankommen, das mutige und demütige Bewußtsein des Geistesbesitzes zu haben, zu wecken und zu stärken und in der Kraft und dem Lichte dieses Geistes das Menschenleben zu verstehen und zu führen, als Theorien, Spekulationen und Definitionen über das Geheimnis des Geistes aufzustellen und seine mannigfaltigen Wirkungen und Gaben in ein Schema zu bringen. Eine solche theoretische Lehre ist überflüssig, wo man weder an sich noch an andern die Kraft des Geisteslebens verspürt. Wo aber das neue Leben des Geistes da ist, kann eine solche Theorie wohl helfen, dasselbe zu entwickeln, recht zu leiten, rein zu erhalten und vor Auswüchsen zu bewahren.

5. Jesus selbst hat verhältnismäßig selten vom Geiste geredet und keine „Lehre“ vom heiligen Geiste entwickelt; aber er hat den Geist besessen in seiner ganzen Fülle, ihn in seiner Gemeinschaft den Seinen unmittelbar nahe gebracht (vgl. z. B. Lk. 9, 55) und an ihnen wirken lassen und er hat ihnen denselben in noch höherem Maße und in selbstständiger Weise für die Zukunft verheißen (Mt. 10, 20; vgl. Joh. 14, 16. 17. 26. 15, 26. 16, 7—15. 20, 19. Apgsch. 1, 5. 8) und nach der Vollendung seines geschichtlichen Lebenswerkes wirklich gegeben (Apgsch. 2, 33). Die älteste Christenheit ist sich bewußt, durch Christus den göttlichen Geist in besonderer, einzigartiger Weise zu besitzen, und erklärt ihr ganzes Dasein und alle ihre eigenartigen Kräfte, Gaben, Rechte und Besitztümer aus diesem neuen, in Christo und durch Christum gegebenen, göttlichen Lebensgeiste.

Anm. 4. Daß die Erzählung von der übernatürlichen Geburt (Mt. 1. Lk. 1, 35) wesentlich ein geschichtlich-anschaulicher Ausdruck dafür ist, daß man diese Person Jesu in ihrem ganzen Bestande auf den heiligen Geist zurückführen müsse, ist schon gesagt (s. § 35, 3). Ganz dieselbe Gewißheit ist für das Berufswirken Jesu ausdrücklich noch durch die Taufgeschichte sicher gestellt (Mt. 3, 16) und findet sich von den Evangelisten, zumal bei hervorragenden Akten des Lebens Jesu (z. B. bei der Versuchung Lk. 4, 1. Mt. 4, 1; vgl. Lk. 2, 40. 5, 17) und von den andern neutestamentlichen Schriftstellern (z. B. über sein Erdenwirken Apgsch. 10, 38; über seinen Tod Ebr. 9, 14; über seine Erhöhung Röm. 1, 4) ausgesprochen. Sie findet aber auch in den Worten und dem ganzen Auftreten Jesu ihren Ausdruck. (Mt. 12, 28. Lk. 4, 18. 12, 49; vgl. Joh. 3, 34. 6, 63). Überhaupt vergleiche über die Sendung des Geistes als die Vollendung des Lebenswerkes Jesu § 34, 7. 8.

Anm. 5. Nach dem Johannisevangelium hat Jesus am Abend des Abschieds seine Jünger besonders und ausdrücklich (Joh. 14—16) auf den kommenden Geist hingewiesen. Er nennt ihn dort den „Geist der Wahrheit“ oder den „Anwalt“ (παράκλητος, Luther: „Tröster“) und schildert ihn als den Geist, der nicht aus der Welt, sondern aus Gott ist, der von Jesu oder in Jesu Namen vom Vater gesandt werden soll, in dem Jesus selbst (und mit ihm der Vater) wiederkommen will; als den Geist, dessen Kommen vom Tode Jesu abhängt, aber zugleich das Leben Jesu bezeugt; als den Geist der Lehre, der Erinnerung, des Zeugnisses, der vor aller Welt die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht bloslegen und klarstellen, der die Jünger in alle Wahrheit leiten und Jesum in den Seinen göttlich verklären soll. — Nach Joh. 20, 19 beruht endlich auf der göttlichen Geistesmitteilung die Vollmacht der Sündenvergebung.

Anm. 6. Aus der Fülle des N. T.s möge hier nur auf einzelne Hauptpunkte hingewiesen sein. Der heilige Geist wird genannt als der Urheber der besonderen christlichen Gaben, Ämter und Kräfte (χαρίσματα) 1. Kor. 12—14. Röm 12. Apgsch. 2 u. 8, insonderheit des Weissagens Apgsch. 11, 28. 20, 23. 21, 4. 11. Offenb. 1, 10. 2, 7. 11. 4, 2. 14, 13. 1. Petr. 1, 11. 2. Petr. 1, 21. 1. Kor. 12, 14; des Apostelamts und der Mission Apgsch. 13, 2. 4. 16, 6. 7. 20, 22. Ebr. 2, 4. 1. Th. 3, 5. Eph. 3, 5. Röm. 15, 19. 1. Kor. 2, 4. 7, 40. 2. Kor. 3, 3, des christlichen Zeugnisses und der evangelischen Verkündigung Apgsch. 4, 8. 31. 5, 32: 6, 3. 8, 17. 11, 24. 1. Joh. 2, 27. 5, 6. 8. Eph. 6, 17. 2. Kor. 4, 13, als der Grund der göttlichen Entscheidungsvollmacht der Gemeinde Apgsch. 15, 28. 20, 28. 1. Kor. 2, 10ff. 5, 4.

Als allgemeiner Besitz der Gläubigen und Merkmal des neuen Lebens wird er genannt: 1. Th. 3, 6. 5, 19. Gal. 3, 2. 5. 14. 5, 25. 6, 1. Eph. 3, 16. 5, 18. Röm. 8, 1—27. 12, 11. 14, 17. Tit. 3, 5. 6. Ebr. 6, 4. 10, 29. 1. Joh. 3, 24. 1. Petr. 1, 2. 12. 22. Jud. V. 20. Insonderheit beruht auf diesem Geistesbesitz die wirkliche, innere Freiheit von Gesetz, Sünde, Schuld Röm. 7, 6. 8, 1—27. 2. Kor. 3, 6 ff., die rechte Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft und Gottesdienst Gal. 4, 6. Eph. 2, 22. Phil. 3, 3. Röm. 5, 5. 8, 1—27. 1. Kor. 2, 16. 6, 17—19. 2. Kor. 3, 17. 1. Joh. 4, 10, das Gebet Joh. 4, 43. Offenb. 22, 17. Eph. 6, 18. Röm. 8. Gal. 4, 6; das christliche Gewissen Röm. 9, 1; die christliche Gotteserkenntnis 1. Kor. 2, 10—16; die christliche Sittlichkeit und die christlichen Tugenden 2. Th. 2, 13. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. 2. Kor. 6, 6; die christliche Gemeinschaft, Eintracht und Liebe Eph. 2, 18. 4, 4. 1. Kor. 12, 4. Phil. 1, 27. Röm. 15, 30; der Sieg, die Herrlichkeit und das Gericht 2. Th. 2, 8. 1. Petr. 4, 14. Röm. 8, und überhaupt die ganze christliche Hoffnung („Erbe", „Pfand", „Erstlinge") Gal. 5, 5. Eph. 1, 13—18. 4, 30. Phil. 1, 19. Röm. 8. 15, 13. 2. Kor. 1, 22.

6. Der Geist Gottes ist also dasjenige Leben, in dem uns Gott selbst und Christus gegenwärtig sind, die Menschheit scheiden und richten und die Gläubigen schon hienieden beseligen. Er ist die Kraft der Gottesgemeinschaft, welche alle wahrhaft Gläubigen mit Gott, mit Christo und untereinander verbindet, die Kraft, auf welcher das Kommen des Gottesreiches, die Gewißheit der Liebe Gottes, die Wirksamkeit des Wortes, der Mut des Glaubens, die Neuheit des Lebens, der Trieb des kindlichen Gebets, die Lauterkeit des Gottesdienstes, die Wahrheit des Bekenntnisses, die Vollmacht der Sündenvergebung, der Sinn der Liebe, die Sicherheit der Hoffnung, die Zuversicht des Wirkens, der Inhalt des christlichen Gewissens, die Fülle der Gaben, die Echtheit der christlichen Erkenntnis, Frieden, Freude, Freiheit und Herrlichkeit der Christenheit und jedes einzelnen rechten Christen beruht. Der Geist Gottes ist es, welcher die Überwindung der Versuchung, der Sünde und des Fleisches und die Befreiung von Gesetz und Tod vollzieht und allein der universalen, geschichtlichen Sendung des Evangeliums Recht, Wirklichkeit und Kraft giebt (Luk. 12, 49. Joh. 3, 5. 6. 7, 39. Apgesch. 1, 5. 8) und für das Christenleben so sehr das Charakteristische und Notwendige, für die Christenheit so sehr das Grundlegende, Gemeinschaftbildende und Unterscheidende ist, daß der Geist neben dem Vater und dem Sohne bei der Aufnahme in die Christenheit (Taufe, Mt. 28, 19), bei der Ausgestaltung des Christenlebens (1. Kor. 12, 3 ff.) und bei den regelmäßigen Beziehungen der Christen untereinander (2. Kor. 13, 13) als entscheidender Faktor genannt wird. Die Christenheit ist zugleich das Gebiet und das Werkzeug seines Wirkens und zugleich auch wie jedes einzelne Christenleben sein Werk.

Anm. 7. Es sei hier abermals auf die Behandlung des 3. Artikels des Glaubensbekenntnisses in Luthers Großem und Kleinem Katechismus hingewiesen. Dabei sei bemerkt, daß der Inhalt, welchen die traditionelle, volkstümliche Lehrweise schon seit Jahrhunderten in die Worte der lutherischen Erklärung hineinzudeuten und hineinzuzwängen pflegt, dem eigentlichen Gedanken Luthers keines-

wegs entspricht. Luther hat dort durchaus nicht die Absicht, von der Heiligung im späteren dogmatischen Sinne, d. h. von der *sittlichen* Besserung und von den guten Werken, zu reden; höchstens die „Gaben“ des heiligen Geistes dürfte man auf die christlichen Tugenden und Kräfte deuten. Vielmehr beantwortet er die Frage: wie komme ich armer, elender Mensch, nachdem ich rechtlich von Christus zu seinem Eigentum erworben bin (2. Artikel), nun zu dem *thatsächlichen Besitz*, zu der wirklichen individuellen *Aneignung* dieses Heils? Antwort: nicht durch mich selbst und meine Vernunft noch Kraft, auch nicht durch den Priester oder eine kirchliche Gnadenanstalt, sondern allein durch den Geist Gottes und Christi in der Christenheit. Man beachte genau den Wortlaut in Luthers Kleinem Katechismus und die Erklärung des Wortes „Heiligen“ im Großen Katechismus § 39: „Darum ist das Heiligen nichts anders, denn zu dem Herrn Christo bringen, solch Gut zu empfahen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten.“ Mit andern Worten: „Luther gebraucht hier das Wort „heiligen“ in durchaus *religiösem*, nicht in *sittlichem* Sinne; also gleich „Gott oder Christo zueignen, zuführen“. Vgl. Groß. Kat. II, 3. Art.: „Das ist nun der Artikel, der da immerdar im Werk gehen und bleiben muß. Denn die Schöpfung haben wir nun hinweg, so ist die Erlösung auch ausgerichtet. Aber der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeinde auf Erden, dadurch er alles redet und thut. Denn er hat seine Christenheit noch nicht zusammengebracht noch die Vergebung ausgeteilet. Darum glauben wir an den, *der uns täglich herzuholet durch das Wort und den Glauben giebt, mehret und stärket durch dasselbige Wort und Vergebung der Sünde*, auf daß er uns, wenn das alles ausgerichtet, und wir dabei bleiben, der Welt und allem Unglück absterben, endlich gar und ewig heilig mache, welches wir jetzt durchs Wort im Glauben warten.“

Anm. 8. Unter der „Sünde wider den heiligen Geist“, die Jesus als unvergebbar hinstellt (Mk. 3, 29), ist wahrscheinlich die bewußte, aktive, dauernde Verstockung gegenüber dem göttlichen Geiste und seiner Wahrheit zu verstehen. Dies nicht ganz leicht zu deutende Wort Jesu hat von jeher den Scharfsinn der Theologen, die Grübeleien religiös angeregter Laien und die Beunruhigung skrupulöser und schwermütiger Herzen herausgefordert und erregt. Zur Tröstung angefochtener Gewissen ist es nötig darauf hinzuweisen, daß diejenigen, welche darüber schmerzlich beunruhigt sind, ob sie nicht vielleicht auch diese unvergebbare Sünde wider den heiligen Geist begangen haben, eben schon durch ihre Bekümmernis zeigen, daß sie keineswegs jener Sünde, nämlich der bewußten Verstockung gegenüber der Wahrheit, anheimgefallen sind.

Anm. 9. Allen möglichen schwärmerischen Sekten, welche eine absonderliche Geistesausgießung mit besonderen Merkmalen, Zeichen und Folgen als das Zeichen wahren Christentums forderten oder verkündeten und mit ihrer unklaren Frömmigkeit der Willkür und dem Fanatismus dienten (so die Montanisten im 2. Jahrhundert, eine ganze Reihe mittelalterlicher Sekten, die Wiedertäufer und Schwenkfelder zur Reformationszeit, die Irvingianer in unserm Jahrhundert u. s. w.), ist von seiten des rechten, evangelischen Christentums folgendes entgegenzuhalten: gewiß, der Geist ist das Zeichen, die Kraft und die Grundlage des rechten Christentums; aber ob der lebhafte Geist, welcher die Gemüter bewegt, wirklich der heilige Geist ist, hängt davon ab, ob er mit der deutlichen, geschichtlichen Person Jesu Christi und mit seinem klaren Worte übereinstimmt. Andere, äußerliche Zeichen und Merkmale des rechten Geistes giebt es nicht. Der Maßstab also, die Geister zu prüfen, bleibt immerdar die geschichtliche Person Jesu Christi und sein klares Wort.

§ 45. Die Christenheit oder Kirche.

1. Jesus hat durch sein geschichtliches Wirken und durch seinen Geist das Volk seines Reiches oder die Familie der rechten Gotteskinder selbst gesammelt. Dieses Gottesvolk oder die Gemeinde der Gotteskinder ist die Christenheit oder die gesamte christliche Gemeinde oder „die Kirche". Die Kirche oder Christenheit ist also, genau genommen, nicht identisch mit dem Gottesreich selbst (s. §§ 18 ff.); sondern sie ist die Gemeinschaft derer, welche, im Glauben an Jesum als ihren lebendigen, erhöhten Erlöser und Herrn verbunden, vom Geiste Gottes erneuert und gesammelt, in Christo Gott als ihren Vater erkennen und verehren und des Gottesreiches in Glauben und Hoffnung gewiß sind, dasselbe besitzen und ausbreiten. Die Kirche oder Christenheit ist also selbst ein Ertrag des Lebenswerkes Jesu (s. §§ 33, 6. 34. 38, 3) oder ein Werk des heiligen Geistes (s. § 44). Aber sie ist zugleich das Gebiet, innerhalb dessen der Geist Gottes in besonderer Weise wirkt, und das Werkzeug oder der Organismus, durch welchen er hienieden das Werk Jesu Christi treibt. Wirklich gläubig sein und dieser wahren Christenheit oder „Kirche" angehören, ist ohne weiteres dasselbe (s. § 38. Anm. 6 u. 7).

Anm. 1. Der Ausdruck „Kirche" (= κυριακή) bedeutet „Gemeinde des Herrn". Dem neutestamentlichen Namen ἐκκλησία (im A. T. קָהָל) entspricht am genausten das deutsche Wort „Gemeinde" oder „Versammlung". Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, soll von uns unter „Gemeinde" die Einzelgemeinde verstanden werden, während für die gesamte christliche Gemeinde oder für die einheitliche Zusammenfassung aller wahren Christen im Anschluß an Luthers kleinen Katechismus das Wort „Christenheit" gebraucht werden soll. Der vieldeutige Name „Kirche", der seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auch bei den Protestanten nicht im eigentlich religiösen, sondern in rechtlich-staatlichem Sinne (s. §§ 62 u. 49) gebraucht und auf die verschiedenen Konfessionen oder auf die rechtlich organisierten Verbände mehrerer gleichgesinnter Einzelgemeinden angewandt wird, soll möglichst vermieden oder durch genaue Näherbestimmungen vor Mißverständnissen geschützt werden. — Luther hat mit vollem Bewußtsein in seiner Erklärung des 3. Artikels statt „Kirche" oder „Gemeinde der Heiligen" nur den Ausdruck „Christenheit" gebraucht. Vgl. Groß. Katech. II, 3. Art. § 47—49, besonders den Satz: „darum sollts auf recht deutsch und unsre Muttersprache heißen eine christliche Gemeinde oder Sammlung oder aufs allerbeste und kläreste eine heilige Christenheit."

Anm. 2. Sachlich ist außer den bereits oben angeführten Stellen (s. § 38. Anm. 14 u. § 44. Anm. 7) zu vergleichen: Luthers Groß. Katech. II, 3. Art. § 51—53: „das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz: ich glaube, daß da sei ein heiliges Häufelein und Gemeinde auf Erden eiteler Heiliger, unter Einem Haupt Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in Einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahingebracht und eingeleibet, dadurch, daß ich Gottes Wort gehöret habe und noch höre,

welches ist der Anfang hineinzukommen. . . . So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeinde oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet." Confessio Augustana VII: „Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta." Apologie der Augsburg. Konfession IV, § 8—11: . . . „Welches noch klärer, deutlicher auslegt, was die Kirche heißt, nämlich der Haufen und die Versammlung, welche ein Evangelium bekennen, gleich ein Erkenntnis Christi haben, einen Geist haben, welcher ihre Herzen verneuert, heiliget und regieret. Und der Artikel von der katholischen oder (all)gemeinen Kirchen, welche von aller Nation unter der Sonnen zusammen sich schickt, ist gar tröstlich und hochnötig. . . . Daß wir gewiß sein mögen, nicht zweifeln, sondern fest und gänzlich gläuben, daß eigentlich eine christliche Kirche bis an das Ende der Welt auf Erden sein und bleiben werde, daß wir auch gar nicht zweifeln, daß eine christliche Kirche auf Erden lebe und sei, welche Christi Braut sei, obwohl der gottlos Hauf mehr und größer ist, daß auch der Herr Christus hie auf Erden in dem Haufen, welcher Kirche heißt, täglich wirke, Sünde vergebe, täglich das Gebet erhöre, täglich in Anfechtungen mit reichem, starkem Trost die Seinen erquicke und immer wieder aufrichte, so ist der tröstliche Artikel im Glauben gesetzt „Ich gläube eine katholische, gemeine, christliche Kirche," damit niemand denken möchte, die Kirche sei, wie ein ander äußerlich Polizei an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie der Papst von Rom sagen will; sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sind, welche hin und wieder in der Welt von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich gläuben, welche denn ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen heiligen Geist regiert werden, ob sie wohl ungleiche Zeremonien haben. . . . . § 28. Darum sagen und schließen wir nach der heiligen Schrift, daß die rechte christliche Kirche sei der Haufe hin und wieder in der Welt derjenigen, die da wahrlich gläuben dem Evangelio Christi und den heiligen Geist haben."

Anm. 3. Über das Vorkommen des Wortes ἐκκλησία in den Reden Jesu und über Jesu Stellung s. § 38 Anm. 6. In der Apostelgeschichte, der Offenbarung Johannis und der Brieflitteratur des N. T. kommt der Ausdruck ἐκκλησία nur entweder für die empirische Einzelgemeinde und deren Versammlung oder für die gesamte, als eine Einheit betrachtete, aber noch nicht einheitlich organisierte Christenheit vor; nie und nirgends aber findet sich im N. T. der Gedanke einer rechtlich-staatlich geordneten, christlichen Religionsgemeinschaft, wie die katholische Kirche das Wesen der Christenheit auffaßt, oder der Gedanke eines Rechtsverbandes mehrerer Einzelgemeinden gleichen Bekenntnisses, wie im modernen Kirchenrecht und Staatsrecht das Wesen der Kirche oft verstanden wird. Wenn aber sogar der Gedanke daran fehlt, so giebt es natürlich auch kein Wort dafür. — Am häufigsten ist ἐκκλησία im N. T. Bezeichnung der Einzelgemeinde, wobei dann oft noch der Genetiv τοῦ θεοῦ hinzugefügt wird. Ausdruck für die gesamte Christenheit ist es 1. Kor. 12, 28. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6. Kol. 1, 18. 24. 1. Tim. 3, 15 und besonders im Epheserbrief (1, 22. 3, 10. 5, 23—32), in welchem die Bedeutung der Christenheit nach verschiedenen Seiten hin näher beleuchtet wird: sie ist Christi Leib, ein einheitlicher heiliger Bau auf dem Grunde der Apostel und Propheten mit dem Eckstein Christus, die Offenbarungsstätte des ewigen Heilsplans und der reichen Weisheit Gottes; weiter werden ihre Güter

und die Merkmale ihres einheitlichen Wesens (4, 4) geschildert, die Aufgaben und Pflichten ihrer Glieder dargelegt, und das Verhältnis der Christenheit zu Christo durch das Bild der Ehe verdeutlicht. Kurz, der Epheserbrief ist so recht von dem Gedanken an die Eine heilige Christenheit und ihre Herrlichkeit beherrscht. — Sachlich gehören natürlich auch alle die zahlreichen Stellen des N. T.s hierher, wo von den Gläubigen im allgemeinen sei es in der dritten, sei es in der zweiten Person die Rede ist. Denn οἱ ἅγιοι, οἱ ἐκλεκτοί, οἱ ἠγαπημένοι θεοῦ u. s. w. oder ὑμεῖς und ἡμεῖς sind eben in allgemeiner Zusammenfassung „die Christenheit".

2. Diese eine wahre Christenheit ist in einer Hinsicht unsichtbar, in einer andern Hinsicht sichtbar. Unsichtbar ist sie; denn sie ist nicht die Summe aller derjenigen, die getauft sind und den christlichen Namen tragen; sie deckt sich auch nicht mit dem Umfang irgend einer äußerlich festzustellenden „Kirche" oder Religionsgemeinschaft, sei es die römisch-katholische, die griechisch-katholische oder eine der evangelischen Konfessionen oder eine der Sekten; ja, ihre einzelnen Mitglieder sind überhaupt nicht alle an irgend welchen äußeren Merkmalen zu erkennen und festzustellen. Sichtbar aber ist diese Christenheit doch insofern, als sie an die Gnadenmittel, d. h. Wort und Sakrament, gebunden ist, und wir gewiß sein sollen, daß überall, wo wirklich das wahre Wort Gottes und die Sakramente vorhanden sind und gebraucht werden, in irgend einer Weise auch Glieder der Christenheit vorhanden sind.

Anm. 4. Diese letztere Gewißheit ist selbstverständlich nicht als Maßstab für eine Statistik zu gebrauchen, sondern sie ist der tröstliche Glaubensgedanke gegenüber der äußeren Zersplitterung aller derer, die sich Christen nennen. Ausgeschlossen ist aber damit sowohl, daß die Unterordnung unter irgend welche Hierarchie (so in der römischen Kirche) oder unter die kirchliche Tradition (so besonders in der griechischen Kirche) oder eine bestimmte Methode der Bekehrung (so im Methodismus und in der Heilsarmee) oder die Anerkennung einer bestimmt formulierten, theologischen Lehre (in der Orthodoxie), oder ein bestimmtes Verhalten zu den Adiaphora (Pietismus, s. § 66.) oder eine bestimmte Askese (Montanismus) oder eine auch äußerlich festzustellende Vollkommenheit des sittlichen Wandels (Novatianismus, Pietismus u. s. w.) oder der Besitz wunderbarer Geistesgaben (Irvingianismus) oder andere, äußerlich zu beobachtende Thatsachen als die notwendigen Merkmale der Christenheit hingestellt und zur Feststellung ihrer Mitgliederzahl benutzt werden.

Anm. 5. Zu vergleichen sind hier besonders die Ausführungen der Apologie der Augsburgischen Konfession IV, z. B. § 5: „Aber die christliche Kirche stehet nicht allein in Gesellschaft äußerlicher Zeichen, sondern stehet fürnehmlich in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes. Und dieselbige Kirche hat doch auch äußerliche Zeichen, dabei man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakramente demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche, da sein Christen, und dieselbige Kirche wird allein genennet in der Schrift Christus Leib. Denn Christus ist ihr Haupt und heiligt und stärkt sie durch seinen Geist, wie Paulus zu den Ephesern sagt 1, 22f. . . . . § 21: Und wir reden nicht von einer erdichteten Kirche, die nirgend zu finden sei, sondern wir sagen und wissen fürwahr, daß diese Kirche, darinnen Heilige leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibet, nämlich daß etliche Kinder Gottes sind hin und wieder in aller Welt, in

allerlei Königreichen, Inseln, Ländern, Städten vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, die Christum und das Evangelium recht erkannt haben, und sagen, dieselbe Kirche habe diese äußerlichen Zeichen: das Predigtamt oder Evangelium und die Sakramente. Und dieselbige Kirche ist eigentlich, wie Paulus sagt, eine Säule der Wahrheit, denn sie behält das reine Evangelium, den rechten Grund. . . . . Diese ist aber eigentlich die christliche Kirche, die den heiligen Geist hat."

3. Diese wahre Christenheit ist eine einheitliche und einzige. Nicht bloß die römisch-katholischen, sondern auch wir evangelischen Christen halten mit Entschiedenheit an dieser Einheit der „Kirche" (d. h. hier also der Christenheit) fest; aber wir identifizieren diese Eine wahre Christenheit weder mit der Summe aller derer, die sich Christen nennen, noch mit einer einzigen, bestimmten Bekenntniskirche, am allerwenigsten natürlich, wie die Römischen es thun, mit der römisch-katholischen Kirche, d. h. mit dem internationalen päpstlichen Weltreich. Grund, Bedingung und Merkmal der notwendigen Einheit ist uns weder ein einheitliches sichtbares Oberhaupt (der Papst) noch eine einheitliche Verfassung (die Hierarchie) noch eine einheitliche Vertretung (sog. allgemeine oder ökumenische Konzilien) noch eine einheitliche Theologie (offizielle kirchliche „Dogmen", „Kirchenlehre") noch die Gleichheit der Bekenntnisschriften (Symbole) noch einheitliche Sitten und Gebräuche (z. B. die lateinische Sprache im Gottesdienste oder eine einheitliche Liturgie) noch ein gleiches rechtliches Verhältnis zum Staat noch andre ähnliche Dinge, sondern allein dasjenige, was schon im ältesten Christentum die Einheit dieses wahren Leibes Jesu Christi begründete: „Ein Geist, einerlei Hoffnung des Berufs, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, ein Gott und Vater aller (Eph. 4, 4—6). Man könnte diese Worte des Epheserbriefes ergänzen oder im letzten Grunde ersetzen durch den Hinweis auf die Einheit des rechtverstandenen und angenommenen, wirksamen Gotteswortes (s. § 47) mit allen seinen Voraussetzungen, seinem Inhalt und seinen Folgerungen, und auf die Einheit alles wahren, rechten christlichen Gebets. Das Abendmahl, das nach der Symbolik des Opfermahls (vgl. 1. Kor. 10, 16. 17) im Sinne des Stifters auch ein Merkmal der Einheit sein sollte, ist es leider durch den Streit der Konfessionen und Theologen in dem ursprünglichen Grade nicht mehr. Auch die heilige Schrift (s. § 67) ist nicht ohne weiteres als Merkmal der Einheit anzuführen, da bis ins fünfte Jahrhundert hinein die Zahl der kanonischen Schriften lebhaft umstritten war, die großen christlichen Konfessionen über den Umfang des Kanons und den Wert seiner einzelnen Glieder auch heute noch ganz verschiedener Meinung sind (z. B. über die Apokryphen) und vor allem, weil die älteste, für uns maßgebende Christenheit selbst über 100 Jahre (bis gegen 180) ohne einen neutestamentlichen Kanon war. Abgesehen von der Taufe sind also die Merkmale der Einheit der Christenheit lauter

rein geistige Größen, die nur mit dem Glauben ergriffen und festgehalten werden können. Endlich ist zu beachten, daß die Einheit der Christenheit nicht eine von Menschen hergestellte, durch menschliche Bestrebungen, Einrichtungen und Erzeugnisse verbürgte ist, sondern eine gottgegebene, nie aufgehobene und unauflösliche, mit dem Wesen der Christenheit, des göttlichen Geistes und des christlichen Glaubens von selbst verbundene. Diese Einheit der wahren Christenheit ist also nicht eine empirische Thatsache, sondern eine Glaubensgewißheit.

Anm. 6. Hier ist besonders zu vergleichen: Luthers Kleiner Katechismus II, 3. Artikel: „gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben“. Confessio Augustana VII, 2—4: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden . . . . Apologie IV, 31: Wir sagen, daß diejenigen eine einträchtige Kirche heißen, die an einen Christum gläuben, ein Evangelium, einen Geist, einen Glauben, einerlei Sakrament haben und reden also von geistlicher Einigkeit, ohne welche der Glaube und ein christlich Wesen nicht sein kann. Zu derselbigen Einigkeit sagen wir nun, es sei nicht not, daß Menschensatzungen, sie seien universales oder particulares, allenthalben gleich seien. Denn die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, die durch den Glauben kommt, ist nicht gebunden an äußerliche Zeremonien oder Menschensatzungen. Denn der Glaube ist ein Licht im Herzen, das die Herzen verneuert und lebendig macht; da helfen äußerliche Satzungen oder Zeremonien, sie sind universal oder partikular, wenig zu.“ — Leider kann auch die Taufe ebenso wie das Abendmahl nicht mehr mit Sicherheit als Merkmal der Einheit gelten; denn die griechische Kirche, die eine dreimalige Untertauchung übt, hat die abendländische Sitte der Besprengungstaufe nicht ohne weiteres und deutlich anerkannt, die römischen Katholiken taufen neuerdings protestantische Convertiten zuweilen wieder, und die Baptisten erachten die Kindertaufe durch Besprengung überhaupt nicht für eine Taufe.

Anm. 7. Der Satz „extra ecclesiam nulla salus“, der, von einer äußerlichen, rechtlich politisch verfaßten Kirche verstanden, natürlich römisch-katholisch ist, entspricht, wenn man nur das Wort ecclesia auf die wahre Christenheit deutet, durchaus auch den evangelischen Anschauungen. Vgl. Luthers Großen Katechismus II, 3. Art. § 45: „wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann . . . . § 56: Außer der Christenheit aber, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann.“ Also nur in der wahren Christenheit kann man hienieden das Heil und die Heilsgewißheit oder das höchste Gut erlangen. Übrigens vgl. § 3.

Anm. 8. Im N. T. findet sich die Einheit der Christenheit ausdrücklich (zum Teil unter den Bildern eines einheitlichen Leibes mit vielen Gliedern, einer Ehe, einer Familie, eines aus vielen Steinen wohlzusammengefügten Gebäudes) bekannt Joh. 10, 16. 27—29. 17, 20—26. Röm. 12, 4. 5. 15, 5—13. 1. Kor. 1, 10—13. 3, 3—23. 8, 6. 10, 16. 17. 12, 4—27. Gal. 3, 28. Eph. 1, 22 f. 2, 14—22. 4, 2—7. 5, 30—32. Kol. 1, 18. 1. Joh. 1, 7. Vorausgesetzt wird diese Einheit im N. T. aber überall; mittelbar gefordert ist sie z. B. Mt. 16, 18. 23, 8—10. 28,

18—20. Lk. 10, 20. 11, 23. 12, 32. Apgesch. 4, 12. Röm. 1, 16. 3, 30. 5, 12—21. 10, 12. 13. Gal. 3, 16—29. Phil. 2, 1. 2. 1. Petr. 2, 5. 9. 10.

Anm. 9. Die Eine wahre Christenheit hat also ihre Glieder wie unter den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Zeitaltern, so auch unter den verschiedensten, christlichen Bekenntniskirchen (Konfessionen), Gemeinden, Sekten, Richtungen und Parteien. Menschliches Urteil vermag nicht im einzelnen Falle über die Zugehörigkeit zur Christenheit mit Sicherheit zu entscheiden. Über die Art, wie evangelischer Glaube über die scheinbare Zersplitterung der Christenheit in viele Teilkirchen und Richtungen denkt, vgl. auch § 62, § 3 und § 49, wo von dem geschichtlichen Rechte dieser Einzelerscheinungen gehandelt wird.

Anm. 10. Die römisch-katholische Kirche sieht in der äußern Einheit der Ordnung und Verfassung das Merkmal der Kirche und betrachtet deshalb jede Loslösung von dieser Einheit (σχίσμα), und geschehe sie auch aus den besten und christlichsten Beweggründen, als eine schwere Sünde und als willkürlichen Verzicht auf das Heil. Andrerseits behauptet sie, um dieser Einheit willen ein vollgültiges Recht auf alle christlich Getauften zu haben. Und wie sie den sich von ihr lossagenden Ketzern und Schismatikern Mangel an Liebe vorwirft, so erklärt sie ihrerseits die Liebe als das Motiv ihrer eigenen, vor Zwang und Gewalt ebenso wie vor der Forderung des sacrificium intellectus nicht zurückschreckenden Bekehrungsversuche (Inquisition, Kreuzzüge, Ketzerjagden; auch die sog. „geistlichen Exerzitien" verschiedener Mönchsorden, vor allem der Jesuiten gehören hierher).

Anm. 11. Es kann gar nicht genug betont werden, daß nicht die Absicht Luthers und seiner Genossen gewesen ist, neben der alten, katholischen Kirche eine neue, evangelische „Kirche" zu „gründen", sondern die römisch-katholische „Kirche" im Sinne der wahren Christenheit zu reformieren. Die hervorragendste offizielle Urkunde aus der Reformationsgeschichte, das augsburgische Bekenntnis, spricht dies Bewußtsein wieder und wieder aus, betont an den verschiedensten Stellen die Einheit der Kirche, verwahrt sich gegen den Vorwurf unberechtigter Neuerungen und Spaltungen und ist nach Ton und Inhalt in entschieden unionistischem, d. h. an der Einheit der Kirche festhaltendem Sinne abgefaßt. Vgl. aus der Vorrede § 4: „.... ut de cetero a nobis una, sincera et vera religio colatur et servetur, ut, quemadmodum sub uno Christo sumus et militamus, ita in una etiam ecclesia christiana in unitate et concordia vivere possimus .... § 10: .... hic nos coram V. C. M. tamquam domino nostro clementissimo paratos offerimus, nos cum praefatis principibus et amicis nostris de tolerabilibus modis ac viis amice conferre, ut, quantum honeste fieri potest, conveniamus, et re inter nos partes citra odiosam contentionem pacifice agitata, Deo dante, dissensio dirimatur et ad unam veram concordem religionem reducatur; sicut omnes sub uno Christo sumus et militamus et unum Christum confiteri debemus .... § 13: nos quidem testatum clare relinquimus, hic nihil nos, quod ad christianam concordiam (quae cum Deo et bona conscientia fieri possit) conciliandam conducere queat, ullo modo detrectare. Weiter vergl. aus dem Schluß des ersten Teils der Conf. Aug. § 1: „haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est" und aus dem Beschluß § 5: „... ut intelligi possit, in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent." — Es braucht nach den früheren zahlreichen Citaten aus der Apologie, dem Großen und Kleinen lutherischen Katechismus nicht

erst besonders bemerkt zu werden, daß auch diese Bekenntnisschriften durchaus an der Einheit der Kirche oder Christenheit festhalten. Wenn aber nun die Folge der Reformation die Bildung von zahlreichen einzelnen Landeskirchen, die Anerkennung mehrerer, reichsrechtlich nebeneinander anerkannter Bekenntniskirchen („Konfessionen") und der alle der Reformation beigetretenen Reichsstände und Personen zusammenfassende Gedanke der „evangelischen" oder „protestantischen Kirche" gewesen ist, so versteht sich von selbst, daß der Ausdruck „Kirche" hier in ganz anderem, neuen, rechtlich-staatlichen und geschichtlichen Sinne gebraucht ist, und nicht, wie in den grundlegenden Bekenntnissen, in religiösem Sinne von der Einen wahren Christenheit. Denn diese letztere ist mit der Summe aller Evangelischen ebensowenig identisch wie mit der Summe der römisch-katholischen Christen oder dem Papstreich. Die Nichtbeachtung dieses Thatbestandes in Wort und Ausdruck hat leider schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine heillose Verwirrung gestiftet, die Polemik wie die Friedensbestrebungen unter den Konfessionen oft auf falsche Bahnen geführt und das moderne Urteil über „kirchliche" und konfessionelle Angelegenheiten und Anschauungen in recht folgenschwerer Weise mißleitet und verflacht.

4. Die Eine wahre Christenheit ist heilig, — nicht in dem Sinne als ob ihre einzelnen Glieder der sittlichen Fehllosigkeit und Vollkommenheit teilhaftig wären, oder als ob ihnen durch bestimmte kirchliche Werke und Gnaden (Sakramente) sachliche Heiligkeit eingeflößt würde, sondern deshalb, weil die Gemeinschaft aller wahren Christen Christo und Gott zugeeignet (s. § 44) und dadurch aus der natürlichen Menschheit ausgesondert ist. Also nicht ihr eigener sittlicher Zustand oder eine magisch-mechanische Mitteilung sakramentaler Heiligung, sondern die Gemeinschaft Gottes und Christi im heiligen Geist heiligt die Christenheit. Allerdings ist damit zugleich das Ziel und die Forderung begründet, daß die Christen mehr und mehr lernen, diesem ihrem gottgeweihten Zustande und Berufe gemäß in der Kraft des göttlichen Geistes ihr sittlichen Leben zu führen, die Sünde zu bekämpfen und zu überwinden. Somit soll das Volk des neutestamentlichen Gottesreiches in dem vollen christlichen Sinne das alte Bundeswort erfüllen: „Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig." (3. Mos. 11, 44. — 1. Petr. 1, 16.)

Anm. 12. Vgl. dasjenige, was (§ 44, Anm. 7) über Luthers Erklärung des 3. Artikels im Kleinen und Großen Katechismus gesagt ist. Im N. T. vgl. Mt. 10, 40. 28, 19. Joh. 3, 3—8. 17, 6. 15—19. Apgesch. 26, 17; daneben Mt. 5, 13—16. 48. 7, 21. 12, 50. 13, 23. Ferner: Röm. Kapp. 6 u. 8. 12, 1 f. 1. Kor. 1, 30. 6, 17. 19. 2. Kor. 6, 17, 18. 7, 1. Eph. Kapp. 2 u. 5. Kol. 3. 1. Th. 5, 23. Tit. 2, 11—14. 3, 4—7. 1. Petr. 2, 9. Ebr. 9, 13 f. Offenb. 1, 5. 7, 13 ff. Auch ist hier die im N. T. sehr häufige Bezeichnung *οἱ ἅγιοι* für die Christen zu erwähnen.

Anm. 13. Die älteste Christenheit hat in dem Bewußtsein, durch den heiligen Geist für das Gottesreich auserwählt zu sein, streng auf die sittliche Reinheit ihrer einzelnen Glieder geachtet und grobe Sünden (besonders Ehebruch, Hurerei, Götzendienst, Mord), welche etwa von getauften Christen begangen wurden, durch strenge Kirchenzucht und Ausschließung aus der Gemeinde bestraft (s. z. B. 1. Kor. 5). Als die lebhafte Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi erlahmte, und immer größere Mengen zum Teil unreifer und unsicherer Glieder dem

Christentum sich angeschlossen hatten, hat man mehr und mehr von diesem strengen Verfahren abgesehen, für schwere Sünden bestimmte Bußleistungen und sakramentale Reinigungen eingeführt (vor allem das sog. Bußsakrament) und die Heiligkeit der Kirche weder in der sittlichen Reinheit ihrer Glieder und Amtsträger noch in der allgemeinen Gewißheit der Gnade Gottes in Christo verbürgt gesehen, sondern in den, dem „Amt" verliehenen, sakramentalen Kräften der Heiligung. Dadurch daß das kirchliche Amt über einen heiligen Gnadenapparat verfügte, dachte man die Heiligkeit der Kirche allein und hinreichend sichergestellt. Die Versuche, den ursprünglichen Ernst der sittlichen Verpflichtung für die Glieder der Christenheit aufrecht zu erhalten und entweder von allen Christen (so im Novatianismus im 3. Jahrhundert) oder doch von den kirchlichen Amtsträgern (so bei den Donatisten im 4. Jahrhundert) die Bewahrung vor groben Sünden und Abfall zu verlangen, wurden in langen, heftigen Auseinandersetzungen ebenso zurückgewiesen wie die Bestrebungen der Montanisten im 2. Jahrhundert, auf eine strenge, asketische Sittlichkeit aller Gemeindeglieder und auf besondere prophetische Wirkungen des Geistes die Heiligkeit der Kirche zu gründen. Neben der Aufrichtung des ganzen amtlich-sakramentalen Heiligungssystems hat man aber, als mit der Verstaatlichung des Christentums im 4. Jahrhundert der Mangel christlicher Heiligung in der „Kirche" gar zu auffallend und lebhaft empfunden wurde, den neuentstehenden Stand der Vollkommenheit und Heiligkeit, das Mönchtum, nicht bloß geduldet, sondern gefördert, ausgebildet und gebraucht, aber doch auch wieder in gewissen Schranken halten müssen. So setzt sich die Heiligkeit der römisch-katholischen Kirche zusammen aus der asketischen, persönlichen Heiligkeit der Mönche und der sakramentalen, sachlichen Heiligkeit, deren Träger das kirchliche Amt oder die Hierarchie, deren Empfänger das Volk (die Laien) sind. Die Reformation hat mit diesen Anschauungen gebrochen. Sie hat es wieder zur Geltung gebracht, daß die ganze wahre Christenheit in allen ihren Gliedern heilig ist, weil sie durch Geist, Wort und Glauben Gott zugeführt und in seine Gemeinschaft aufgenommen ist, und daß auch alle einzelnen Glieder in gleicher Weise der Heiligung, d. h. dem Streben nach der sittlichen Vollkommenheit sich ergeben sollen. (Vgl. Luthers Erklärung zur zweiten Bitte: Gottes Reich kommt zu uns, wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist giebt, daß wir seinem heiligen Worte durch seine Gnade glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich".) Die auch auf dem Boden des Protestantismus gemachten Versuche, die Heiligkeit der Christenheit in einer gewissen Askese und Zurückhaltung von einzelnen Adiaphora (so im Pietismus) oder in einem enthusiastischen Geistesbesitz, in besonderen Geistesgaben und Geisteskräften, verbürgt zu sehen (Wiedertäufer, Irvingianer und manche andere Sekten), sind mit Recht als einseitig und verführerisch abgelehnt.

Anm. 14. Wenn die römische Kirche im 3. Artikel des Symbolum Apostolicum die Worte „Eine heilige allgemeine Kirche" auf das römische Papstreich, die folgenden Worte „Gemeinschaft der Heiligen" aber auf die Gemeinde der vollendeten Gerechten im Himmel deutet und durch den letzten Gedanken Heiligsprechung und Heiligenverehrung in engste Beziehung zu ihrem Glauben setzt, so hat Luther im ausdrücklichen Gegensatz dazu beide Begriffe in gleicher Weise auf die Eine wahre Christenheit (also als zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache) gedeutet.

5. Die Eine wahre heilige Christenheit ist eine allgemeine, d. h. zeitlich und räumlich über die Unterschiede der Nation, des Standes, Berufs, Geschlechts, Alters und der Lebensschicksale der Einzelnen erhaben, vereinigt sie die wahren Christen aller Zeiten und aller Orte. Dieser all-

gemeine, umfassende, „katholische“ Charakter der Christenheit ist zunächst keine empirische, äußerlich festzustellende Thatsache, sondern einerseits eine Glaubensgewißheit, andrerseits eine Forderung, welche die Christenheit selbst durch die Mission zu verwirklichen sucht (s. §§ 3, 3. 49). Zwar nicht das Wort, aber der Gedanke dieser rechten Katholizität, dieses höchsten, geschichtlichen Weltberufs der Christenheit findet sich in den Worten Jesu und in den Schriften des N. T.s an den wichtigsten Stellen ausgesprochen. Und was Jesus, in seiner geschichtlichen Wirksamkeit sich selbst einschränkend, angebahnt und angedeutet hatte, hat dann Paulus, vom göttlichen Geiste ergriffen, als Jesu Sendbote zum deutlichen Ausdruck gebracht und zu seinem Lebenswerke erkoren. Vgl. Mt. 5, 13. 14. 7, 14. 24, 14. 28, 18—20. Lk. 12, 32. Apgsch. 1, 8. Röm. 1, 16. Gal. 3, 28. Eph. 1, 22. 23. Offenb. 7, 9ff. 14, 6f.

Anm. 15. Der Ausdruck „katholisch“ findet sich zuerst gegen Ende des 2. Jahrhunderts, als die Christenheit, in sämtlichen Provinzen des römischen Reiches und darüber hinaus verbreitet, im Gegensatz zu Gnostizismus und Montanismus, Heidentum und Judentum, sich auch eine einheitliche, rechtlich-staatliche Ordnung zu schaffen begann und sich zu der sog. „altkatholischen Kirche“ ausbildete. Auch heutzutage pflegt das römische Papstreich die Behauptung, die wahre, alleinseligmachende Kirche zu sein, durch den Hinweis auf die imponierende, allgemeine Verbreitung seiner Herrschaft über den ganzen Erdball zu stützen. Zugleich aber bedeutet für das römische Papstreich, welches sich mit Vorliebe als die „katholische“ Kirche bezeichnet, das Wort „katholisch“ den Inbegriff aller rechten apostolischen, christlichen Tradition. Es soll daran erinnern, daß die römische Kirche in ihren Einrichtungen und Lehren dasjenige besitze und festhalte, quod semper, ubique, ab omnibus Christianis traditum est. (So die Formel des Vincenz von Lerinum um 430.) In welchem Sinne die Reformatoren das Wort „katholisch“ deuteten, s. oben (Anm. 2 u. 5).

6. Die gleiche, rechte Gotteserkenntnis und Gottesverehrung in Christo, bzw. in Christi Geist ist das zusammenfassende Band und das unterscheidende Merkmal dieser Einen wahren, heiligen Christenheit. In dieser Gemeinschaft sind alle natürlichen und rechtlichen Unterschiede gleichgültig. Alle ihre Glieder stehen gleichbegnadigt und gleichberechtigt vor Gott da und, so sehr sie nach ihrer Lebensstellung wie nach ihren Gaben, Dienstleistungen und Kräften verschieden sind, ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Trägern eines bestimmten Amtes (etwa den berufsmäßigen Verkündigern des Evangeliums, und seien es selbst die Apostel) und den andern gewöhnlichen Gliedern der Christenheit nicht vorhanden. Der Gedanke eines ausgesonderten Priesterstandes mit besonderem Charakter, mit besonderen Vollmachten, Vorrechten, Verpflichtungen und Weihen, welcher als maßgebender Träger der apostolisch-kirchlichen Lehrüberlieferung, als alleinberechtigter Vollzieher des Kultus, als wirksamer Verwalter der kirchlichen Gnaden kraft seiner priesterlichen Thätigkeit erst die Christenheit und ihre einzelnen

Gemeinden hervorbrächte, erhielte und legitimierte, sie ordnete, richtete und beherrschte und die einzelnen Christen vor Gott vertreten und ihren Verkehr mit Gott regeln müßte, liegt dem Urchristentum ebenso fern wie der protestantischen Anschauung. Alle Christen sind vor Gott Priester. Am allerwenigsten darf von einer gottgewollten, gegliederten und abgestuften Hierarchie als der Grundlage, dem Merkmal und der berechtigten Repräsentation der Christenheit die Rede sein. Notwendige Merkmale der rechten Christenheit sind und bleiben allein: der heilige Geist, das göttliche Wort des Evangeliums (nebst den Sakramenten), das kindliche Gebet (nebst dem rechten Gottesdienst) und das Kreuz, d. h. das um Christi willen und in Christi Geiste getragene Leiden. Diese Christenheit ist frei, wo nur das Evangelium lauter und rein öffentlich gepredigt werden darf, und selbständig, wo alle ihre einzelnen Glieder im Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit vor Gott persönlich freie, selbständige Charaktere sind durch den Glauben. Sie hat die Verheißung ewigen Bestandes. (Mt. 16, 18. Conf. Aug. VII. ‚perpetuo mansura'.)

Anm. 16. Wenn die Christenheit innerhalb der Menschheit und ihrer natürlichen Unterschiede für ihren mannigfachen geschichtlichen Beruf und Zweck um der Wirksamkeit und der Ordnung willen einer Gliederung und berufsmäßigen, besonderen Vertretung ihrer Aufgaben, Interessen und Ziele durch einzelne nicht entbehren kann, so ist doch zu beachten:

a) Daß die Art und Form dieser Gliederung und berufsmäßigen Vertretung durch keinerlei Regeln und Bestimmungen äußerlich vorgeschrieben, sondern völlig frei und den geschichtlichen Verhältnissen überlassen ist, wofern nur überhaupt der Inhalt und Zweck einer jeden solchen Organisation dem Geiste des rechtverstandenen Evangeliums nicht widerspricht. Nur nach menschlich-geschichtlichem Recht ist die Ausübung eines solchen Berufs an bestimmte Voraussetzungen und Ordnungen (theologisches Studium, ordnungsmäßige Berufung u. s. w.) gebunden; in dem höheren, göttlichen Sinne ist der Beruf, zur Ausbreitung des Evangeliums mitzuwirken, allen gegeben und zwar einem jeglichen nach seinen Mitteln und Kräften, in seinem irdischen Beruf und Stand;

b) daß es in der Christenheit nicht bloß Einen hervorragenden „Stand" von „Beamten" (seien es nun Priester oder Prediger) giebt, sondern zahlreiche Gaben, Ämter (διακονίαι) und Kräfte (1. Kor. 12—14), und daß die Träger dieser verschiedenen Gaben, Dienste und Kräfte weder hierarchisch gegliedert noch an sich standesmäßig gesondert, sondern vielmehr an sich alle auf einander angewiesen, alle vor Gott und innerhalb der Christenheit gleich sind, zwar verschieden wie Glieder Eines Leibes in der Mannigfaltigkeit ihrer Gaben und Leistungen, aber nicht nach Rangordnung und Standesgrenzen geordnet und getrennt;

c) daß die göttlichen Gaben ohne Unterschied des Berufs und Standes unter alle Christen mannigfach verteilt sind und thatsächlich nicht nach dem natürlichen Willen ihrer einzelnen Träger oder nach den Schranken und Vorrechten eines besonderen Standes oder nach theologischen Theorien und kirchenrechtlichen Vorschriften, sondern allein nach Gottes gnädigem Willen zu Entfaltung, Geltung und Erfolg kommen;

d) daß, was den Verkehr mit Gott und die Stellung zu ihm in Glauben und Gebet anlangt, alle Christen untereinander gleich sind und unmittelbar, frei und selbständig, nur unter gegenseitiger Hilfeleistung, das Wort und die Gnade

Gottes sich zueignen und Gott nahen dürfen, wie sie denn auch alle selbstverantwortlich und selbstentscheidend in ihrer Glaubensüberzeugung dastehen. Es ist dies die Lehre vom allgemeinen Priestertum, die jede Beherrschung und Bevormundung unsers Glaubens und jegliche Stellvertretung vor Gott durch einen Priesterstand ausschließt, aber uns doppelt verantwortlich macht, weil sie nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht des Priestertums, den Verkehr mit Gott und das Gebet im Glauben, einem jeglichen zuerkennt;

e) daß das Wort Gottes, auf welches die Christenheit sich gründet und erbaut (s. § 47), von vornherein der ganzen Christenheit gegeben ist, und den Aposteln und Jüngern zunächst und ursprünglich als der ersten Generation der Christenheit, nicht als einem besonderen Stande, der sich mit seinen Vollmachten und Privilegien irgendwie fortpflanzen sollte. Die Christenheit selbst hat ihrerseits, je nach den geschichtlichen Verhältnissen und Aufgaben, Ämter gestiftet, geordnet und hervorgebracht und zwar als Dienste (διακονίαι), deren Träger ihren Beruf, ihre Aufgaben und Vollmachten erst von der Christenheit erhielten und ihr und in ihr dem Herrn Jesus Christus dienen sollten. Diese Beamten stehen also nicht über der Christenheit als ihre Richter, Leiter, Erzeuger und Voraussetzungen. Die „Apostel“ haben allerdings darin einen Vorzug vor allen, daß sie nicht nur Zeugen der ganzen geschichtlichen Wirksamkeit Christi und der Erscheinungen des Auferstandenen gewesen, sondern von Jesus selbst ausdrücklich zu dem Beruf ihrer Sendbotenschaft ausgewählt, berufen, erzogen und ausgerüstet sind; aber ihre Aufgabe, das Evangelium zu verkünden und die Sünden zu vergeben, ist in ihnen der ganzen Christenheit gegeben und ist auch von manchen andern aus freien Stücken berufsmäßig geübt worden. Der Gedanke, einen besonderen Stand mit besonderen Vollmachten und Privilegien zu begründen, hat Jesu ganz fern gelegen. Noch grundloser und eine zwar geschichtlich verständliche, aber sachlich unbeweisbare Behauptung der katholischen Kirche ist es, daß das apostolische „Amt“ in dem bischöflichen Amte sich fortpflanze, und daß die Summe der Bischöfe (z. B. auf allgemeinen Konzilien) dem gesamten Apostelkollegium entspreche und die Befugnisse und Vollmachten der Apostel ererbt und erhalten habe. Von einer solchen standesmäßigen Vererbung apostolischer Vollmachten findet sich weder in Jesu Worten noch in dem ganzen Urchristentum auch nur eine Spur. Endlich ist das Amt oder der Beruf, Gottes Wort zu verkünden nicht wiederum gegliedert in verschiedene Stufen von verschiedener Vollmacht, Aufgabe und Autorität (etwa Papst, Bischöfe, Priester, Diakonen oder „Oberhirten“ und „Hirten“ u. dgl.), sondern ein einheitliches. Alle Unterschiede (Generalsuperintendenten, Superintendenten, Pastoren u. dgl.) sind lediglich Unterschiede rechtlicher, menschlicher Ordnung. — Hier sei darauf hingewiesen, daß eine iure divino gegebene Hierarchie mit dem apostolischen Bischofsamte als ihrer Grundlage und Spitze so recht das entscheidende Merkmal katholischen Kirchentums ist, weshalb denn auch die englische Kirche trotz ihrer protestantischen Lehrüberlieferung mehr katholischen als evangelischen Charakter trägt.

7. Die Vorstellung von der Einen wahren Christenheit („der Kirche“) hat, wie sich aus dem Vorhergehenden ergiebt, in der Kirchengeschichte und in den Gebieten der verschiedenen Konfessionen manche Wandlungen durchgemacht. Ursprünglich eine rein religiöse Glaubensgewißheit von einer gottgestifteten Liebesgemeinschaft aller Gläubigen im Geist, hat der Gedanke der Christenheit im Laufe der geschichtlichen Entwicklung allerhand rechtlich-staatliche Elemente in sich aufgenommen

dadurch, daß um das Jahr 200 der größere Teil der Christenheit und ihre einzelnen Teile sich staatlich organisierten (die sog. „altkatholische Kirche“) und seit dem 4. Jahrhundert mit dem „Staat“, bzw. den einzelnen Staaten und Staatsordnungen in die mannigfachsten, gegenseitigen Rechtsverhältnisse eintraten. Besonders ausgeprägt ist dieser „katholische“ Charakter und Gedanke der Christenheit einerseits in der sog. „orthodoxen, d. h. in der griechisch-katholischen Kirche (strenges Festhalten an der Tradition der ersten 7 Jahrhunderte, Staatskirchentum; Cäsaropapismus), andrerseits in der römisch-katholischen Kirche (römisches Papstreich im Namen Gottes, universale, internationale Weltherrschaft, Kirchenstaat, Herrschaft über den Staat). Die Reformatoren haben den urchristlichen Gedanken von der Einen wahren Christenheit mit aller Energie wieder ausgesprochen; leider aber ist er infolge der geschichtlichen Entwicklungen und Interessen, der politischen und staatsrechtlichen Umwälzungen, auch infolge der Fortexistenz und Gegenwirkung der sog. „katholischen Kirche“ weder dem protestantischen Volke noch den protestantischen Theologen, Juristen und Regierungen völlig zum Bewußtsein und Verständnis gekommen; wenigstens ist er nicht in gebührender Weise als einer der höchsten, wertvollsten und entscheidenden Gesichtspunkte zur Geltung gekommen und wird auch heute noch nur selten in seiner ganzen Reinheit, Tiefe und Herrlichkeit erfaßt und gewürdigt. Die infolgedessen entstandene Zersplitterung und Verwirrung ist durch den Umstand, daß nicht bloß jede Einzelgemeinde, sondern seit der Reformation auch jeder der mannigfachen Rechtsverbände mehrerer Einzelgemeinden von gleichem Bekenntnis den Namen „Kirche“ führt (z. B. lutherische, reformierte Kirche, preußische, württembergische Landeskirche, lutherische Freikirche u. s. w.), noch erheblich vermehrt. — (Über diese sog. „Kirchen“ sowie über die Einzelgemeinde s. § 62.)

Anm. 17. Um der vollständigen Deutlichkeit willen seien die verschiedenen Vorstellungen von „der Kirche“ oder „Christenheit“ noch einmal in geschichtlicher Reihenfolge kurz aufgeführt:

a) Im Urchristentum. Die apostolische Zeit kennt wohl den Gedanken der Einen allgemeinen Christenheit und den Bestand einer Zahl von vielen einzelnen christlichen Gemeinden. Einen rechtlich organisierten Verband vieler Einzelgemeinden, eine „Kirche“ im modernen Sinne kennt sie nicht; und an eine Verfassung und Organisation mehrerer oder aller Einzelgemeinden zu der äußeren Einheit einer „Kirche“ haben die ältesten Christen nicht gedacht, um so weniger als sie ursprünglich nichts anderes als von der Messianität Jesu überzeugte Juden waren und erst durch den Gegensatz des Judentums und durch die Heidenmission sich als eine besondere, selbständige Religionsgemeinschaft allmählich fühlen lernten. Die Gesamtheit der independentistischen Einzelgemeinden war nicht eine äußerliche erkennbare Einheit und hatte noch keine zusammenfassenden äußeren Organe, Maßstäbe und Ordnungen. Ihre Einheit war lediglich eine ideale: Eph. 4, 4—6. Das Bewußtsein, eine Pilgerschar hienieden und das wahre, geistliche Israel zu sein, die lebendige Hoffnung auf die nahe Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches, die

göttliche Verehrung des erhöhten Jesus Christus, die Liebesthätigkeit gegen Brüder, Freunde und Feinde, und eine geduldige, züchtige Zurückhaltung gegenüber den Aufgaben, Versuchungen und Mißverhältnissen der Welt und Kultur für diese Endzeit, — das sind die hauptsächlichsten Merkmale und Kräfte der ältesten Christenheit. (Keine Theologie, keine Kunst und Wissenschaft, keine eigentliche litterarische Thätigkeit, keine revolutionären Tendenzen, aber auch keine Absicht positiver, äußerer Einwirkung auf Staat, Recht, Kultur und soziale Ordnungen. Verknüpfung der geselligen, sittlichen und kultisch-religiösen Momente im Gemeindeleben.) Die Beamten der Einzelgemeinden dienen zunächst nur der Ordnung, Verwaltung, Rechtsprechung und Repräsentation; die Verkündigung der Lehre war weder ihr eigentliches Amt noch ihr Vorrecht, sondern stand jedem, der dazu fähig war, zu und wurde daneben von wandernden Aposteln, Evangelisten und Lehrern ausgeübt. Einen Klerus, eine Hierarchie, einen besonderen geistlichen Stand, der die Thätigkeit in einem bürgerlichen Beruf ausgeschlossen und besondere Privilegien gewährt hätte, gab es nicht. Das allgemeine Priestertum war Wirklichkeit. Alle Gaben, Ämter und Kräfte wurden im christlichen Zusammenleben anerkannt und verwertet. Ein priesterliches Amt oder eine bischöfliche Befugnis, die, über die Grenzen einer einzelnen Gemeinde hinausgehend, auf eine Mehrzahl von Gemeinden sich erstreckt hätte, war der apostolischen Zeit unbekannt. In allen Verfassungsfragen war man überaus sorglos und weitherzig; man war beherrscht allein von dem Gedanken, daß das Evangelium von aller kirchlichen Verfassung unabhängig ist und keiner bestimmten, äußeren Organisation bedarf. Auch hat die älteste Christenheit selbst bezüglich ihrer äußeren Ordnung mannigfache Entwicklungen durchgemacht und die verschiedensten Formen zugelassen.

b) Im Zeitalter der altkatholischen Kirche (d. h. etwa von 200—700). Im Gegensatz zu dem Gnostizismus und Montanismus, zum Judenchristentum, Judentum und Heidentum, und im Verfolg innerer Kämpfe und Entwicklungen giebt sich der größte Teil der Christenheit gegen 200 eine einheitliche Ordnung und Verfassung und schließt sich zu einer äußeren Einheit mit rechtlich politischer Ordnung und Gliederung zusammen. Die „Kirche“ wird eine in sich geschlossene und gegliederte, einheitliche Gemeinschaft im Staate. Das apostolische Evangelium scheint gesichert durch den in seinen Hauptbestandteilen fertigen, neutestamentlichen Kanon, durch die Glaubensregel und den jetzt auch zu Synoden zusammentretenden Episkopat. Die Geistlichkeit gilt als apostolischer Leiter und Vertreter der Gesamtkirche, das Bistum als Amt jeder einzelnen Gemeinde und aller Gemeinden zugleich. Die Zugehörigkeit zur „Kirche“ wird abhängig von der Unterordnung unter den Bischof. Aber diese neue, wohlorganisierte und auch äußerlich erkennbare Kirche, die sich mit besonderer Vorliebe als die eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche rühmt, ist nicht mehr die in Hoffnung und Glauben selige und in Zucht und Liebe reine Gemeinschaft derer, die des zukünftigen Heiles in ihrem Herrn Jesu Christo gewiß sind, sondern die Anstalt, welche, selige und unselige, reine und unreine Glieder umfassend, mit ihren übernatürlichen, sakramentalen Gaben, Kräften und Ordnungen ihre Angehörigen für das Heil erzieht und ihnen dies Ziel ermöglicht, aber nicht sichert. Sie ist die eine, heilige, apostolische Kirche lediglich durch die Hierarchie: wo das bischöfliche Amt nicht ist, da ist auch nicht Kirche, Christentum, Sündenvergebung, Seligkeit oder Hoffnung des Heils.

c) In der griechisch-katholischen Kirche hat sich das altkatholische Kirchentum ausgebildet zum Staatskirchentum. Ihren Anfang nahm diese Entwicklung in der Verstaatlichung des Christentums durch Konstantin und seine Nachfolger. Das Christentum wird Staatsreligion in ähnlichem Sinne, wie es früher der römische Kultus gewesen war; und die Kirche Reichskirche. Alle Bürger des Reiches sollen

eigentlich Glieder dieser Reichskirche sein und von der Zugehörigkeit zu ihr sind die bürgerlichen Rechte abhängig. Die organische Verbindung mit dem Staat hat ihren Sieg erleichtert und ihre äußere Kraft zunächst vermehrt, aber sie zugleich in einen bedauernswerten Zustand der Abhängigkeit von Staat und Kaiser (Cäsaropapismus), der Veräußerlichung und Erstarrung und der Abgeschlossenheit gegenüber allem, was nicht zur „Reichskirche" gehört, versetzt. Diese Mängel sucht sie vergebens durch den Hinweis auf die echte Tradition („orthodoxe Kirche") zu verdecken; denn die Tradition, an welcher sie festhält, ist nicht die urchristliche, sondern die Tradition des 4.—7. Jahrhunderts; und das Zeremonienwesen hat im Kultus den Geist nur zu sehr gedämpft.

d) In der römisch-katholischen Kirche hat sich das altkatholische Kirchentum entfaltet zum römischen Papstreich: eine theokratische, kirchliche Universalmonarchie, ein großes, sichtbares Gottesreich, alle Völker zu einer Familie unter der Obhut, Leitung und Pflege der Kirche sammelnd, und über ihnen als Stellvertreter Christi und Gottes der Papst, der unfehlbare, selbst ein Fürst, aber über alle weltlichen Fürsten kraft seiner einzigartigen Machtbefugnis erhaben, so daß selbst das Kaisertum die Krone aus seinen Händen empfängt, ihm huldigt und in frommer Folgsamkeit gegenüber dem unerschütterlichen Felsen Petri den Willen Gottes ausführt. Es ist keine „Kirche" mehr, sondern ein Reich, ein Staat mit dem Doppelangesicht göttlicher und weltlicher Herkunft, ein Weltreich im Namen Gottes.

e) Die reformatorische Anschauung von der Kirche, welche diesem katholischen Ideal und seiner Verwirklichung mit Berufung auf das älteste Christentum scharf entgegentritt, ist oben Nr. 1—7 entwickelt.

f) Über die Auffassungen, welche verschiedene Sekten von der Kirche und ihren wesentlichen Merkmalen durchzusetzen versuchten, siehe oben Anm. 4.

§ 46. Der Gottesdienst.

1. Die Eine wahre Christenheit, welche Gott selbst sich in Christo erkauft und erworben und zu einem heiligen Volke zubereitet hat, empfindet und kennt es als ihre erste Verpflichtung und als den wesentlichen Inhalt ihres Daseins, Gott, ihrem himmlischen Vater zu dienen im Sinne und Geiste Jesu Christi. Dieser wahre christliche Gottesdienst besteht freilich vor allem und zunächst darin, daß alle Glieder der Christenheit die gottgegebenen Gaben, Rechte und Verheißungen mit empfänglichen, gläubigen Herzen hinnehmen, also zuerst dem gebenden Willen Gottes gehorsam sind (s. § 24, 8. nebst Anm.), weshalb denn auch in jedem rechten christlichen Gottesdienste das göttliche Gnadenwort des Evangeliums (s. § 47), sei es in Schriftverlesung, sei es in der Predigtform, der grundlegende Bestandteil ist. (Vgl. Lk. 10, 38—42.) Andrerseits kann man ganz allgemein als den christlichen Gottesdienst das Wirken an dem göttlichen Reiche und die Arbeit für dasselbe bezeichnen (s. §§ 23—26 und §§ 59—62). Allein aus diesem Gesamtumfang des Wirkens für das Reich Gottes hebt sich doch ein besonderes Gebiet hervor, welches in eigentümlichem Sinne als Gottesdienst oder Gottesverehrung bezeichnet wird und alle andre Arbeit am Gottesreiche erst weiht und adelt. Zu-

gleich unterscheidet sich gerade auch durch diese Art ihres Gottesdienstes die Christenheit wesentlich von allen andern Religionsgemeinschaften und deren Kultus. Denn in dem Bewußtsein, daß sie ihrem Gott, von dem sie selbst alles empfangen hat, äußere Gaben und Opfer nicht darbringen kann und nach seinem guten, gnädigen Willen auch nicht darbringen soll, übt die Christenheit ihren rechten, geistigen Gottesdienst, indem ihre Glieder in ihren öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen wie in der Einsamkeit und Verborgenheit ihrem Gotte darbringen: 1. ihre Herzen in kindlichem Vertrauen und Glauben; 2. Lob, Dank, Bitte und Fürbitte in Anbetung und Lied; 3. die Gaben der Liebe in der christlichen Liebesthätigkeit; 4. ihre Leiber und ihr Leben in charaktervoller Berufsführung und im Heiligungsstreben.

Anm. 1. Jesus hat wie an den übrigen Ordnungen der israelitischen Verfassung und des jüdischen Volkslebens, so auch an dem Kultus und Opferwesen unbefangen teilgenommen und die bezüglichen Bestimmungen stillschweigend als für ihn gültig anerkannt (Mt. 8, 4. 26, 18ff. Joh. 2, 13. 5, 1. Lk. 17, 14. vgl. Lev. 14), auch mit keinem Worte die Aufhebung des Opferkultus gefordert, vorausgesetzt oder als notwendig hingestellt. Freilich hat er andrerseits das Opferwesen auch in keiner Weise betont oder verherrlicht, über die Opfer keine neuen Bestimmungen und Lehren gegeben und besonders auch einen derartigen Kultus weder als Bestandteil seines Reiches noch als bindende Verpflichtung für die Seinen bezeichnet. Bei seiner rein geistigen, freien, göttlichen Auffassung aller Dinge, mit welcher er alle zeitgeschichtlichen, irdischen Verhältnisse als gottgegeben hinnimmt, ohne doch die Glieder seines Reiches an irgend eine bestimmte, äußere und vergängliche Ordnung der weltlichen Dinge zu binden, gilt ihm weder der Tempel noch das Gold am Tempel, weder der Altar noch das Opfer noch der Himmel an sich als heilig: Gott selbst ist der einzige, der heilig ist und durch seine Gegenwart und sein Wesen alles heiligt. Mt. 23, 16—22.

Anm. 2. Es ist bedeutsam, daß Jesus in seinen Reden wohl die mannigfachsten Bilder aus der Natur und allen Verhältnissen des Volkslebens anwendet, dagegen nie ein Bild hernimmt aus der Ordnung des Opferkultus, ausgenommen allein Mk. 9, 49, wo er die Sitte, daß jedes Opfer durch Salz gereinigt werden mußte, geistig gedeutet wissen will, und Mt. 26, 26ff., wo er indirekt seinen bevorstehenden Tod als Opfertod bezeichnet. Auf das Opferwesen nimmt er sonst in seinen Reden überhaupt nur insofern Rücksicht, als dasselbe von falscher Frömmigkeit mißbraucht oder überschätzt wird. Er weist nicht nur darauf hin, wie selbst eine alttestamentliche Autorität im Falle der Not die Ordnung der Opfergesetzgebung durchbrochen hat (Mt. 12, 4. vergl. 1. Sam. 21, 6), sondern er erklärt auch jegliches Opfer (jegliche Gabe an Gott) für wertlos und unfromm, welches durch liebloses und pflichtwidriges Handeln, durch Unbarmherzigkeit und Impietät ermöglicht oder in lieblosem, unversöhnlichem, irdisch-niedrigem Sinn dargebracht wird (Mt. 5, 23f. 15, 4—9. 21, 12f. 23, 16—22). Denn Gott bedarf überhaupt kein Opfer. Wohlgefällig ist ihm nur diejenige Gabe, welche der unmittelbare, sinnenfällige Ausdruck einer ihn suchenden und ihm ergebenen Gesinnung ist. Ein Opfer, welches diese Gesinnung verletzt, vermissen läßt oder ersetzen möchte und doch Geltung und Wert beansprucht, ist ihm ein Greuel. Mt. 15, 8. Lk. 21, 1ff. Nur, wer versöhnlich, friedfertig und liebevoll den Menschen gegenübersteht, bestrebt, seinen Nächstenpflichten wirklich nachzukommen, vermag also Gott wohlge-

fällige Opfer darzubringen, und Barmherzigkeit ist Gott lieber als Opfer. Mt 9, 13. Das einzige, vollkommene Opfer aber ebenso wie die einzige vollkommene Gesetzeserfüllung kann nur in einem Leben bestehen, welches völlig durchdrungen und getragen ist von der Liebe gegen Gott und der Liebe gegen den Nächsten (Lk. 10, 27. Mk. 12, 33).

Anm. 3. Mit der Stellung Jesu ist nun freilich die Aufhebung alles äußeren Opferkultus angedeutet und angebahnt (Mt. 9, 13. 12, 7) und zugleich erklärt, weshalb das Leben Jesu Christi allein als das vollkommene, Gott wohlgefällige Opfer aufgefaßt werden kann (s. § 33, Anm. 8). Beides wird gestützt sowohl durch die hervorragendsten Aussprüche alttestamentlicher Propheten (1. Sam. 15, 22. Hos. 6, 6. 14, 3. Ps. 50, 14. 23; 51, 18 f.; 116, 17. Jes. 57, 19), wie auch durch den Anspruch Jesu, Herr des Sabbaths zu sein, und durch das geheimnisvolle Wort, daß er den Tempel zerbrechen werde. Mt. 12, 6. Joh. 2, 19.

Anm. 4. Wohl haben die Christen der allerersten Zeit, d. h. die ersten jesusgläubigen Juden am jüdischen Tempelkultus und deshalb auch wohl am Opferwesen zu Jerusalem sich beteiligt, aber durch neue Ereignisse (Prozeß des Stephanus, die ersten Verfolgungen, das Heidenchristentum, die Zerstörung Jerusalems) und ein neues, tieferes Verständnis des Werkes Jesu löste sich ihre Frömmigkeit bald mehr und mehr davon los. Fortan ist in der ältesten Christenheit und ihren Schriften das Opfer nur noch Bild oder Bezeichnung für rein geistige Gaben und persönliche Handlungen (die Lebenshingabe Jesu Christi; die Gebete; Almosen und Liebeswerke; ein heiliges Leben).

2. Der Glaube, welcher aus dem Gotteswort hervorwächst und immer aufs neue wieder die Herzen Gotte darbringt und zueignet und untereinander vereinigt (s. § 52), kommt als solcher nicht zur sinnenfälligen Erscheinung. Wohl aber wird er ausdrücklich ausgesprochen und immer wieder gestärkt in dem, im engeren Sinne sogenannten „Gottesdienste“, dessen Bestandteile Wort Gottes (s. § 47) und Anbetung Gottes sind. Selbstverständlich können hienieden nie alle Mitglieder der Christenheit zu einem einheitlichen, gottesdienstlichen Akt versammelt werden; aber wo auch nur zwei oder drei rechte Glieder versammelt sind in Jesu Namen, da ist ihnen die Gegenwart ihres Gottes und Herrn und die ganze Fülle aller der Christenheit zugehörigen Verheißungen zugesichert Mt. 18, 19 f. In diesem Sinne ist die zur Hausandacht versammelte Hausgemeinde ebenso wie jede einzelne Pfarrgemeinde oder irgend eine andre zum Gottesdienst zusammengekommene christliche Versammlung Repräsentantin der ganzen Christenheit. Die Anbetung nun, welche dem gehörten Gottesworte antwortet, geschieht in Christengemeinden formell nicht, wie in den jüdischen Synagogen, nach individueller Willkür durch das gleichzeitige, laute Sprechen aller einzelnen Mitglieder, sondern in ruhiger, fester Ordnung und Würde so, daß abwechselnd ein Vorbeter (Liturg) im Namen der ganzen Gemeinde die Anbetung Gott darbringt unter stillem Gebet der mitbetenden Gemeinde, und wiederum die gesamte Gemeinde selbst in gemeinsamem, lautem Gesang ihrem Glauben Ausdruck verleiht (Kirchenlied), selten so, daß die Gemeinde ein Bekenntnis oder ein andres Stück der Liturgie

gemeinsam laut spricht, häufiger so, daß ein Sängerchor mit kunstvoll ausgebildetem Gesange in einzelnen Stücken die Gemeinde vertritt oder in einer besonderen Stellung (etwa als Darstellung der himmlischen Gemeinde oder der Engel) in den Gottesdienst eingreift und ihm eine gewisse Mannigfaltigkeit verleiht. Der Inhalt der Anbetung richtet sich in evangelischen Gemeinden lediglich an Gott, den himmlischen Vater in Christo Jesu oder an den Herrn Jesum, bezw. an den heiligen Geist, und besteht aus Sündenbekenntnis, Dank, Lob und Bitte, bezw. Fürbitte. Direkt oder indirekt werden in jedem rechten christlichen Gottesdienste alle diese Bestandteile vorkommen, sei es ausdrücklich als Stücke der Liturgie oder als ausgesprochener Inhalt der Kirchenlieder und Gebete, sei es als Voraussetzung und stillschweigender Hintergrund des Wortlauts in Gebet und Lied. Wie die lieben Kinder um ihren lieben Vater sich sammeln in den Feierstunden der Familie, so sammeln sich im christlichen Gottesdienste diejenigen, welche sich in Christo als Gottes Kinder wissen, im Geiste um ihren himmlischen Vater, seinem Worte lauschend und in kindlichem, gemeinsamem Gespräche alle ihre Anliegen ihm vortragend. Dieser Art und Aufgabe des Gottesdienstes entspricht die unleugbare Thatsache, a) daß in dem gemeinsamen, öffentlichen Gottesdienst die ganz speziellen, individuellen Gedanken, Bitten, Wünsche und Gefühle des einzelnen Gläubigen zurücktreten hinter den großen Heilsthatsachen und den allen gemeinsamen Glaubensgedanken, und b) daß in dem öffentlichen Gottesdienst der Ton des Dankes und Lobes für alle empfangenen göttlichen Wohlthaten und für die Gemeinschaft Gottes selbst der grundlegende und vorwiegende ist und auf dem Hintergrund des gemeinsamen Sündenbewußtseins besonders lebhaft zur Geltung kommt, während das Bittgebet und die Fürbitte nur an einzelnen Stellen des öffentlichen Gottesdienstes und dann meist in einer allgemeineren, sammelnden Form auftritt und vor allem um die gewissen, großen, christlichen Güter bittet. (Aus dem N. T. sind besonders die Anfänge der sämtlichen paulinischen Gemeindebriefe und einzelne hervorragende Stellen aus der Offenbarung Joh. z. B. 4, 8—11. 5, 9—14. 7, 9—12. 15, 1—4. 19, 1—7. vgl. auch Röm. 15, 6—13. Eph. 5, 19—21. Kol. 3, 16f. Ebr. 13, 15, zu vergleichen, aus dem A. T. besonders der Psalter). Überhaupt aber ist nur diejenige Art des Bittgebets christlich, welche aus der gläubigen Kindeszuversicht entspringt und in Form und Inhalt durch das dankbare Bewußtsein der bereits empfangenen Güter und der gewissen Barmherzigkeit, Fürsorge und Güte Gottes bestimmt wird. (Phil. 4, 6. Jak. 1, 5—8. 1. Th. 5, 16—18.) Auch das mit besonderen Verheißungen ausgestattete „Gebet im Namen Jesu“ (vgl. Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24) bedeutet ja nichts andres als das Gebet, welches nicht nur im Sinne Jesu, sondern mit Berufung auf die Autorität und Bedeutung Jesu, also

auf Grund der bewußten, dankbaren Aneignung der durch ihn vermittelten Gotteskindschaft geschieht. So soll schließlich aller christlicher Gottesdienst ein „Bekenntnis seines Namens", d. h. eine preisende, feiernde Anerkennung Gottes und seines offenbaren Wesens, eine ehrende Anbetung Gottes als unsres himmlischen Vaters sein, und zwar nicht nur in dem Wortlaut der Lieder und Gebete, sondern im Geist und in der Wahrheit. (Mt. 15, 4—20. Joh. 4, 24. 5, 44. 6, 27—29. Röm. 3, 25. 5, 1. 2. 14, 22f.) Dann vereinigen sich alle rechten Gotteskinder durch die gemeinsame Anbetung Gottes immer aufs neue wieder zum Glauben, zur Arbeit am Gottesreiche und zur Gemeinschaft des Geistes. Vgl. übrigens Luthers Groß. Kat. I, 2, 70: „denn das ist die rechte Ehre des Namens, daß man sich alles Trostes zu ihm versehe und ihn darum anrufe, also, daß das Herz zuvor durch den Glauben Gott seine Ehre gebe, danach der Mund durch das Bekenntnis." Apologie des Augsb. Bekenntnisses XII, 29: „Testatur hunc esse verum honorem, si ex corde invocemus ipsum" . . . 40: „so doch der Glaube im Herzen, das Predigen, Bekennen, Danksagung und herzliches Anrufen die rechten täglichen Opfer sind."

Anm. 5. Von dem hier Ausgeführten kann man sich in jedem christlichen Gottesdienste oder durch einen Blick in die christlichen Gesangbücher überzeugen. Übrigens hat sich leider aus dem deutschen Sprachgebrauch durch das Wort „Gebet" die Ansicht entwickelt und verbreitet, als ob das Bittgebet das eigentliche oder doch das vorzüglichste Gebet sei. Für den gemeinsamen Gottesdienst ist das in christlichem Sinne gewiß nicht richtig, vielmehr gelten für die Bedeutung und Stellung des Bittgebets die oben angedeuteten Voraussetzungen und Grenzen. Über das individuelle Gebet, Bittgebet und Gebetserhörung s. § 54. In gewissem Sinne kann man das Dankgebet als die Sprache des Glaubens, das Bittgebet als die Sprache der Hoffnung, das Fürbittengebet als die Sprache der Liebe, das Sündenbekenntnis als die Sprache der Buße bezeichnen.

Anm. 6. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen (vgl. 1. Petr. 2, 5. 9. Offenb. 1, 9. 5, 10. Hebr. 7, 19. 10, 22. 13, 15) soll sich im christlichen Volksleben besonders in der regelmäßigen Sitte der Hausandacht bewähren, bei welcher der Hausvater ohne weiteres als Priester für sich und seine Familie vor Gott tritt und, je nachdem, auch die andern Glieder der Familie mit dem lauten Gebet eintreten läßt. Die regelmäßige Hausandacht ist ein wesentliches und noch viel eingreifenderes Merkmal freudigen, christlichen Zusammenlebens als aller „Kirchenbesuch". Der Hausvater, der diese Sitte in seinem Hause nicht pflegt, begiebt sich eines der wichtigsten christlichen Vorrechte und Erziehungsmittel. Es sei hier auch daran erinnert, daß Luthers Kleiner Katechismus nicht nur als Lehrbuch, sondern vor allem als bekennendes Erbauungsbuch für das christliche Haus von Luther selbst ausgearbeitet ist, wie das die Einleitung, die Form der Erklärungen („Wir", „ich", „das hilf uns, lieber Vater im Himmel" u. s. w.) und die Aufnahme von Morgensegen, Abendsegen, Tischgebet und Haustafel beweist.

Anm. 7. In seiner äußeren Ausgestaltung hat natürlich der christliche Gottesdienst, was Sprache, Ordnung, heilige Orte, heilige Zeiten und heilige Handlungen anlangt, im Laufe der Jahrhunderte, je nach den geschichtlichen Verhältnissen, Aufgaben und Bedürfnissen mancherlei Wandlungen durchgemacht und ist

selbst durch grundsätzliches Festhalten an der Überlieferung vor Neuerungen nicht beschützt worden. In der griechisch-katholischen und römisch-katholischen Konfession sind auch heidnische Elemente in den Gottesdienst wieder aufgenommen (z. B. Heiligenverehrung, Amuletwesen, Bilderdienst, Prozessionen, Meßopfer u. dgl.). Doch finden sich überall in jedem christlichen Kultus in irgend einer, wenn auch noch so verkümmerten und entstellten Form die notwendigen, oben genannten, Bestandteile eines christlichen Gottesdienstes.

Anm. 8. Im einzelnen sei an folgendes erinnert. Die ältesten Christen sind zum Gottesdienst in Privathäusern, in gemieteten Sälen und unter gewissen Umständen in den Synagogen zusammengekommen. Erst gegen 200 werden besondere gottesdienstliche Gebäude erwähnt, und eine größere Zahl von stattlichen Kirchen, kunstvoll ausgestattet, konnte überhaupt erst mit der Verstaatlichung des Christentums seit dem 4. Jahrhundert erbaut werden, d. h. zu einer Zeit, in welcher der christliche Gottesdienst im wesentlichen schon katholisches Gepräge gewonnen hatte. Daher kommt es, daß der ganze Kirchenbaustil immer noch von dem ererbten, d. h. katholischen Chrakter stark beeinflußt wird, — auch im Protestantismus, nach dessen Wesen wir doch nicht sowohl pompöse Sakramentskirchen, sondern akustisch gute Predigt- und Gebetskirchen gebrauchen. Die durch die Reformation evangelisch gewordenen Kirchen lassen es meist — und zwar je größer und prächtiger sie sind, um so mehr — bedeutend merken, daß sie ursprünglich nicht für die Zwecke des evangelischen Gottesdienstes gebaut sind. — Vielleicht kommt man durch die Kirchennot der großen Städte wieder mehr dahin, in Analogie zum ältesten Christentum den Gottesdienst oft in Sälen abzuhalten oder doch kleinere Pfarr- und Predigtkirchen in größerer Anzahl einer einzigen großen Prachtkirche vorzuziehen. Jedenfalls ist festzuhalten, daß der christliche Gottesdienst in keiner Weise von einem „heiligen Orte" abhängig ist, sondern lediglich davon, ob Wort Gottes und Gebet von einer feiernden Gemeinde empfangen und dargebracht werden. Ja, es ist sogar zweifelhaft, ob es im echt christlichen Sinne richtig ist, von „Gotteshäusern" zu reden. Das N. T. weiß nichts davon. —

Anm. 9. Was die gottesdienstliche Sprache anlangt, so ist bekannt, daß das römische Papstreich den universalen und einheitlichen Charakter der „Kirche" durch den obligatorischen Gebrauch der lateinischen Sprache zu bekunden sucht, von welchem nur selten, ungern und stückweise entbunden wird. Dem gegenüber kann daran erinnert werden, nicht nur, daß die ursprüngliche, gottesdienstliche Sprache der römischen Christengemeinde selbst wahrscheinlich die griechische gewesen ist, sondern vor allem daran, daß der Wert eines Gottesdienstes von seiner inneren Wahrhaftigkeit und geistigen Lebendigkeit, diese aber von dem wirklichen Verständnis der Feiernden und dies Verständnis von dem Gebrauch der Landessprache abhängt. So ist es denn eine kirchengeschichtlich bekannte, innerlich notwendige Thatsache, daß fast überall, wo lebendige, reformatorische Strömungen aufgetreten sind, die Forderung des Gottesdienstes in der Landessprache eine der ersten war. —

Anm. 10. Was die gottesdienstlichen Handlungen anlangt, so ist es ganz natürlich, daß, abgesehen von den von Christus eingesetzten Sakramenten der Taufe und des Abendmahls, gottesdienstliche Weihe einerseits dem regelmäßigen Verlauf und den natürlichen Abschnitten des Lebens (Hausandacht in Morgensegen, Tischgebet, Abendsegen; wöchentlicher Gemeindegottesdienst am Sonntage, jährlicher Neujahrsgottesdienst und Bußtag, Erntedankfest u. dgl.), andrerseits den hervorragenden kirchlichen oder vaterländischen Gedenktagen (Weihnachten, Ostern, Pfingsten u. s. w.; Geburtstag des Herrschers, geschichtlich bedeutsame Erinnerungsfeiern), endlich den wichtigsten Abschnitten des einzelnen Menschenlebens (Aufnahme unter

die vollberechtigten Gemeindeglieder = Konfirmation; Beginn des für das Menschengeschlecht grundlegenden Lebensverhältnisses, der Ehe, = Trauung; Abschluß des Erdenlebens = Bestattung) durch besondere gottesdienstliche Akte gegeben wird. Gern wird überhaupt der Beginn eines neuen Zustandes, Amtes, Berufs, Verhältnisses oder Zeitabschnitts durch besonderen Gottesdienst gefeiert (Ordination; Kirchweihe; Beginn des Schuljahrs, der Verhandlungen der Parlamente, der Synoden u. s. w.). Bei den meisten dieser besonderen Gottesdienste wiegt, soweit nicht ein eigentümlicher christlicher Glaubensgedanke oder eine Heilsthatsache der Mittelpunkt der Feier ist, der Charakter der Bitte und Fürbitte vor. Bei der Bestattung wird die gottesdienstliche Handlung nicht sowohl für den Toten, als für die Lebenden bestimmt sein müssen.

Anm. 11. Der regelmäßige Gemeindegottesdienst ist, da ein tägliches Feiern von Gemeindegottesdiensten aus verschiedenen Gründen nicht durchzuführen ist, der Sonntagsgottesdienst. Die Sonntagsfeier beruht auf einer freien Sitte der christlichen Gemeinde und erinnert an die siegreiche und grundlegende Heilsthatsache, an die Auferstehung Jesu Christi. Der Sonntag hat, wie die geschichtlichen Thatsachen, das Verhalten Jesu und Pauli gegenüber der Sabbathfrage, die Ordnungen und Sitten der ältesten Christenheit und die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte zweifellos beweisen, und wie auch von den Reformatoren klar erkannt und in den Bekenntnisschriften ausdrücklich und mehrfach ausgesprochen ist, mit dem jüdischen Sabbath nichts zu thun und ist vielmehr in bewußtem Gegensatz zu allem jüdischen und gesetzlichen Wesen christliche Sitte geworden. Die Sonntagsruhe und Sonntagsfeier ist durch den Staat seit Konstantin gesetzlich geregelt. Sie ist in keiner Weise auf das A. T. oder auf ein ausdrückliches, göttliches Gebot zurückzuführen, sondern lediglich eine Sitte der christlichen Freiheit, Ordnung, Liebe und des inneren Bedürfnisses. Wir evangelischen Christen feiern den Sonntag und treten mit aller Energie für Sonntagsfeier und Sonntagsruhe ein, nicht weil Gott im 3. Gebot die Feier des siebenten Tages gefordert hätte, sondern: 1) um der Ordnung willen, weil sowohl nach unsern kirchlichen wie nach unsern bürgerlichen Verhältnissen regelmäßige Gemeindegottesdienste nur an bestimmten Tagen gefeiert werden können; 2) um des innern Bedürfnisses willen, weil die Bethätigung der christlichen Gemeinschaft über den Kreis der Familie hinaus in Dank, Lob, Bitte, Fürbitte, wie im Empfang des Gotteswortes und Sakraments zur Belebung, Darstellung und Läuterung unsers Glaubenslebens uns allen notwendig ist; 3) um der Liebe willen, weil neben dem anstrengenden Werktagsleben eine körperliche und geistige Erholung, Ruhe, Sammlung und Abwechselung den meisten unsrer Mitmenschen notwendig und uns selbst bis zu einem gewissen Grade Bedürfnis und Wohlthat ist; 4) um der christlichen Freiheit willen, weil wir uns diese heilsame Ordnung des Volkslebens nicht nehmen lassen, wie sie denn auch aus christlicher Freiheit heraus ausgebildet ist. Dieser christlich freie Standpunkt bewahrt allein davor, daß man mit der Sonntagsfeier als mit einem göttlichen Gebot die Gewissen beschwere; andrerseits wird in jedem einzelnen Fall die rechte christliche Freiheit sich davor hüten, andern ein Ärgernis zu geben. — Vergl. Confessio Augustana, 28. Art. § 51—64: „Man muß in der Christenheit die Lehre von der christlichen Freiheit behalten, nämlich, daß die Knechtschaft des Gesetzes nicht nötig ist zur Rechtfertigung (Gal. 5, 1). Denn es muß je der fürnehmste Artikel des Evangeliums erhalten werden, daß wir die Gnade Gottes durch den Glauben an Christum ohn unser Verdienst erlangen und nicht durch Dienst, von Menschen eingesetzt, verdienen. Was soll man denn halten vom Sonntag und dergleichen andern Kirchenordnungen und Zeremonien? Dazu geben die Unsern diese Antwort, daß die Bischöfe oder Pfarrherrn mögen

Ordnung machen, damit es ordentlich in der Kirchen zugehe, nicht damit Gottes Gnade zu erlangen, auch nicht damit für die Sünde genug zu thun oder die Gewissen damit zu verbinden, solches für nötigen Gottesdienst zu halten und es dafür zu achten, daß sie Sünde thäten, wenn sie ohne Ärgernis dieselben brechen. Also hat Paulus 1. Kor. 11, 5. 6. verordnet, daß die Weiber in der Versammlung ihr Haupt sollen decken, item, daß die Prediger in der Versammlung nicht zugleich alle reden, sondern ordentlich, einer nach dem andern. Solche Ordnung gebührt der christlichen Versammlung um der Liebe und Friedens willen zu halten und den Bischöfen und Pfarrherrn in diesen Fällen gehorsam zu sein, und dieselben sofern zu halten, daß einer den andern nicht ärgere, damit in der Kirche keine Unordnung und wüstes Wesen sei. Doch also, daß die Gewissen nicht beschweret werden, daß mans für solche Dinge halte, die not sein sollten zur Seligkeit, und es dafür achte, daß sie Sünde thäten, wenn sie dieselben ohn der andern Ärgernis brechen, wie denn niemand sagt, daß das Weib Sünde thue, die mit bloßem Haupt ohn Ärgernis der Leute ausgeht. Also ist die Ordnung vom Sonntag, von der Osterfeier, von den Pfingsten und dergl. Feier und Weise. Denn die es dafür achten, daß die Ordnung vom Sonntag für den Sabbath als nötig aufgerichtet sei, die irren sehr. Denn die heilige Schrift hat den Sabbath abgethan und lehret, daß alle Zeremonien des alten Gesetzes nach Eröffnung des Evangeliums mögen nachgelassen werden, und dennoch, weil vonnöten gewesen ist, einen gewissen Tag zu verordnen, auf daß das Volk wüßte, wann es zusammenkommen sollte, hat die christliche Kirche den Sonntag dazu verordnet und zu dieser Veränderung desto mehr Gefallens und Willens gehabt, damit die Leute ein Exempel hätten der christlichen Freiheit, daß man wüßte, daß weder die Haltung des Sabbaths noch eines andern Tages vonnöten sei. Es sind viele unrichtige Disputationen von der Verwandlung des Gesetzes, von den Zeremonien des N. T.s, von der Veränderung des Sabbaths, welche alle entsprungen sind aus falscher und irriger Meinung, als müßte man in der Christenheit einen solchen Gottesdienst haben, der dem levitischen oder jüdischen Gottesdienst gemäß wäre, und als sollte Christus den Aposteln und Bischöfen befohlen haben, neue Zeremonien zu erdenken, die zur Seligkeit nötig wären. Dieselben Irrtümer haben sich in die Christenheit eingeflochten, da man die Gerechtigkeit des Glaubens nicht lauter und rein gelehret und gepredigt hat. Etliche disputieren also vom Sonntag, daß man ihn halten müsse, wiewohl nicht aus göttlichen Rechten; stellen Form und Maß, wiefern man am Feiertag arbeiten mag. Was sind aber solche Disputationes anders, denn Fallstricke des Gewissens? Denn wiewohl sie sich unterstehen, menschliche Aufsätze zu lindern und zu epiizieren, so kann man doch keine ἐπιείκειαν oder Linderung treffen, solange die Meinung steht und bleibt, als sollten sie vonnöten sein. Nu muß dieselbige Meinung bleiben, wenn man nichts weiß von der Gerechtigkeit des Glaubens und von der christlichen Freiheit." — Diesem klar ausgesprochenen, freiheitlichen Standpunkt des Augsburgischen Bekenntnisses entspricht es völlig, wenn Luther bei der Behandlung des dritten Gebots im Kleinen Katechismus 1) „Sabbath" mit dem allgemeineren Worte „Feiertag" übersetzt, 2) von irgend welchen bestimmten Feiertagen oder vom Sonntag in der Erklärung völlig schweigt, 3) das dritte Gebot in christlichem Sinne erfüllt werden läßt, indem man „die Predigt und Gottes Wort heilig hält, gerne hört und lernt" und damit 4) stillschweigend jeden Tag für den Christen zum „Feiertag" macht; denn jener Forderung sollen wir an jedem Tage nachkommen und nicht bloß am Sonntag, wo uns Gottes Wort allerdings besonders feierlich und reichlich in der öffentlichen Versammlung der Ge-

meinde dargeboten wird. — Daß dies der rechte und einzige Sinn der Lutherschen Erklärung ist, beweisen seine Ausführungen im Großen Katechismus, aus denen Folgendes hier stehen mag: § 82—86 „darum gehet nu dies Gebot nach dem groben Verstand uns Christen nichts an, denn es ein ganz äußerlich Ding ist, wie andere Satzungen des A. T.s an sonderliche Weise, Person, Zeit und Stätte gebunden, welche nu durch Christum alle frei gelassen sind. Aber einen christlichen Verstand zu fassen für die Einfältigen, was Gott in diesem Gebot von uns fordert, so merke, daß wir Feiertage halten, nicht um der verständigen und gelehrten Christen willen, denn diese bedürfen des nirgends, sondern erstlich auch um leiblicher Ursach und Notdurft willen, welche die Natur lehret und fordert, für den gemeinen Haufen, Knechte und Mägde, so die ganze Woche ihrer Arbeit und Gewerbe gewartet, daß sie sich auch einen Tag einziehn zu ruhen und erquicken. Danach allermeist darum, daß man an solchem Ruhetage (weil man sonst nicht dazu kommen kann) Raum und Zeit nehme, Gottesdienst zu warten, also daß man zu Hause komme, Gottes Wort zu hören und handeln, danach Gott loben, singen und beten. Solches aber ist nicht also an Zeit gebunden wie bei den Juden, daß es müsse eben dieser oder jener Tag sein; denn es ist keiner an ihm selbst besser denn der andre, sondern sollte wohl täglich geschehn, aber, weil es der Haufe nicht warten kann, muß man je zum wenigsten einen Tag in der Woche ausschießen. Weil aber von alters her der Sonntag dazu gestellet ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf daß es in einträchtiger Ordnung gehe und niemand durch unnötige Neuerung eine Unordnung mache. Also ist das die einfältige Meinung dieses Gebots, weil man sonst Feiertage hält, daß man solche Feier anlege, Gottes Wort zu lernen, also daß dieses Tages eigentlich Amt sei das Predigtamt um des jungen Volks und armen Haufens willen; doch daß das Feiern nicht so enge gespannt, daß darum andre zufällige Arbeit, so man nicht umgehen kann, verboten wäre.“ . . § 88. 89. „Wie gehet nu solches Heiligen zu? Nicht also, daß man hinter dem Ofen sitze und keine grobe Arbeit thue oder einen Kranz aufsetze oder seine besten Kleider anziehe, sondern wie gesagt, daß man Gottes Wort handle und sich darin übe. Und zwar wir Christen sollen immerdar solchen Feiertag halten, eitel heilig Ding treiben, das ist, täglich mit Gottes Wort umgehn und solches im Herz und Mund umtragen.“ . . . § 91. „Denn das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtum, ja das einzige, das wir Christen wissen und haben. Denn ob wir gleich aller Heiligen Gebeine oder heilige und geweihte Kleider auf einem Haufen hätten, so wäre uns doch nichts damit geholfen; denn es ist alles tot Ding, das niemand heiligen kann. Aber Gottes Wort ist der Schatz, der alle Ding heilig macht, dadurch sie selbst, die Heiligen, alle sind geheiligt worden. Welche Stunde man nun Gottes Wort handelt, predigt, höret, lieset oder bedenkt, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiligt, nicht des äußerlichen Werks halben, sondern des Worts halben, so uns alle zu Heiligen macht. Derhalben sage ich allezeit, daß alle unser Leben und Werk in dem Worte Gottes gehen müssen, sollen sie Gott gefällig oder heilig heißen. Wo das geschieht, so gehet dies Gebot in seiner Kraft und Erfüllung.“

Anm. 12. Das Kirchenjahr ist eine überlieferte, kirchliche Ordnung, aber weder von Christo selbst gefordert, noch der alten Christenheit bekannt, in seiner Ausgestaltung weniger ein einheitliches, planvolles Ganze, als ein im Laufe der Jahrhunderte ausgebildetes Aggregat. Erst gegen Ende des Mittelalters ungefähr zum Abschluß gekommen, ist es von den Reformatoren, je nach ihrer Stellung zur kirchlichen Überlieferung (s. § 67), entweder ganz abgelehnt oder unter entsprechenden Veränderungen beibehalten. Das N. T. rechnet im all-

gemeinen noch nach der Zeit der jüdischen Feste, verrät aber daneben Spuren des Sonntags (Offenb. 1, 10. 1. Kor. 16, 2. Apgesch. 20, 7) und einer christlichen Osterfeier mit dem notwendigen Gedenken an die grundlegenden, christlichen Heilsthatsachen. (1. Kor. 5, 7. 8.) Bis zum 4. Jahrhundert kannte man, abgesehen von täglichen Gottesdiensten und den immer mehr hervortretenden Sonntagsgottesdiensten nur das Osterfest und Pfingstfest und hie und da, je nach den Gegenden verschieden, etliche Märtyrergedenktage, sowie das Epiphanienfest. Das Weihnachtsfest ist eine Einrichtung des 4. Jahrhunderts, welche mit den damaligen großen Kämpfen um die Lehre über die Person Jesu Christi zusammenhängt. Alle andern Festtage, z. B. Gründonnerstag, Karfreitag, Trinitatisfest u. s. w. sind spätere, zum Teil mittelalterliche Einrichtungen und weniger nach einem bestimmten Plane und in der bewußten Absicht, ein Kirchenjahr auszugestalten, als aus andern, meist geschichtlichen Gründen hinzugefügt. Das Kirchenjahr als solches ist also eine Einrichtung der katholischwerdenden oder bereits katholisch gewordenen Kirche. Deshalb ist vor einer Überschätzung dieser Ordnung zu warnen, um so mehr, soweit sie nicht mehr oder noch nicht im Volksleben lebendig ist. Dem Vorzug des Kirchenjahrs, daß es in stets sich wiederholendem, zeitlichem Kreise die christlichen Heilsthatsachen nach einander dem christlichen Volke zum Bewußtsein bringt und einprägt, steht immerhin die Gefahr gegenüber, daß die Einheitlichkeit des Evangeliums nach Art und Inhalt in den Hintergrund tritt gegenüber einer kirchlichen Kultusordnung. Selbstverständlich ist das nicht die notwendige Folge. Thatsache wird es wohl bleiben, daß das christliche Volk weniger für das Ganze des Kirchenjahrs, als für einzelne hervorragende Teile, z. B. die hohen Feste, die Advents- und Passionszeit, Verständnis und Empfindung hat, während die weitergehenden, einzelnen Künste und Künsteleien der Theologen bezüglich des Kirchenjahrs dem Sinne des Volks fremd bleiben. — Mit dem Kirchenjahr hängt das alte, ebenfalls von der katholisch werdenden Kirche ausgebildete, von den Reformierten ebenfalls verworfene Perikopensystem zusammen, d. h. die kirchliche Zusammenstellung der einzelnen, für jeden Sonntag und Festtag im Gottesdienst zu verlesenden oder zu behandelnden Bibelabschnitte. Auch von diesen Perikopen gilt, daß sie keineswegs nach einem bestimmten, einheitlichen Plan, sondern zu den verschiedensten Zeiten und nach den verschiedensten Gesichtspunkten aufgekommen, ausgewählt und zusammengefügt sind, und daß diese Perikopenordnung für den Gottesdienst zugleich eine Gefahr und einen Vorteil bietet.

Anm. 13. Was die einzelnen Bestandteile des Gottesdienstes' anlangt, so kann hier natürlich weder eine ausführliche Darstellung derselben noch eine Geschichte des Gottesdienstes gegeben werden. Die beiden Grundbestandteile des christlichen Kultus sind das durch Vorlesung oder Predigt zum Verständnis der Gemeinde gebrachte Gotteswort und die damit wechselnde und darauf antwortende Anbetung Gottes. Im katholischen Kultus tritt die Predigt sehr zurück, ja sie fehlt in den meisten Gottesdiensten; die Schriftverlesung wie die priesterlichen Gebetsworte werden meist in lateinischer Sprache vorgetragen. Sakrament und Gebet traten dagegen sehr hervor, beide freilich, nicht ohne stark von unchristlichen Elementen beeinflußt zu sein. (Vgl. z. B. Rosenkranz, Ave Maria, Meßopfer, Heiligenverehrung u. s. w.) Im protestantischen Kultus ist aus verschiedenen Gründen für das Volksbewußtsein die Predigt so einseitig in den Vordergrund getreten, daß viele wähnen, am Gottesdienste teilnehmen sei nichts anders als nur eine Predigt hören. Dem gegenüber ist stark zu betonen, daß auch das Gebet, sei es im Zusammenhang der Liturgie, sei es als Kirchenlied notwendiger Bestandteil jeglichen christlichen Gottesdienstes ist. Das gemeinsam gesungene Kirchenlied ist eben nichts anderes als das Gebet der Gemeinde und sollte als solches ver-

standen, geschätzt und geübt werden. Für die Höhe des christlichen Gemeindelebens giebt es vielleicht keinen bezeichnenderen Maßstab als die Lebendigkeit und den Ausdruck des Gemeindegesanges. Es ist auch nicht zufällig, daß die Christenheit gerade in den Zeiten der Niedrigkeit und Verfolgung, z. B. in den ersten 4 Jahrhunderten, zur Zeit der Reformation und des dreißigjährigen Krieges am reichsten mit tiefen, innigen, volkstümlichen Kirchenliedern gesegnet ist, und daß der Gemeindegesang in der katholischen Kirche wenig ausgebildet ist oder hinter dem Chorgesang von Priestern oder Sängern ganz zurücktritt. Was den Chorgesang im protestantischen Kultus anlangt, so sollte man darauf achten, daß sowohl bei der Vorbereitung wie bei der Ausübung des kunstvollen Chorgesanges die religiöse Andacht und der Charakter des wirklichen Gottesdienstes bei den Sängern wie bei der lauschenden Gemeinde gewahrt werden muß, daß eine ästhetische Erbauung noch keine religiöse Erbauung ist und die letztere ebensowohl beeinträchtigen wie fördern kann, und daß diejenigen Stücke der Liturgie, die ihrem Wesen nach von der Gemeinde zu singen sind, z. B. das zustimmende Amen nach dem Glaubensbekenntnis, dem Vaterunser, das „Heilig" u. s. w., nie vom Chore allein übernommen und der Gemeinde genommen werden dürften.

Anm. 14. Das von dem Herrn selbst den Jüngern gegebene, nach Form und Inhalt immerdar maßgebende, unerschöpfliche christliche Gemeindegebet, welches zugleich als das einzig wirkliche von allen christlichen Konfessionen und Sekten gebrauchte, also ökumenische Glaubensbekenntnis bezeichnet werden kann, ist das Vaterunser, zu welchem übrigens die Doxologie am Schluß ursprünglich nicht gehört. Die beiden Relationen des Vaterunsers im N. T. Mt. 6, 9—13 und Lk. 11, 1—3 unterscheiden sich a) durch den verschiedenartigen Anlaß, auf welchen hin das V. U. vom Herrn den Jüngern gegeben wird; b) durch die, einen sachlichen Unterschied freilich nicht einschließende, verschiedene Formulierung der fünften Bitte; c) durch das Fehlen der dritten und siebenten Bitte im Lukasevangelium, wodurch freilich auch keine inhaltliche Differenz bedingt ist. Denn man kann sich leicht — z. B. auch an Luthers Erklärung der dritten und siebenten Bitte — davon überzeugen, daß die dritte Bitte mit der ersten und zweiten, die siebente mit der fünften und sechsten sich inhaltlich deckt. — Was das Verständnis des V. U.s anlangt, so sei hier darauf hingewiesen, daß, wie die Erklärungen des V. U.s aus allen Jahrhunderten und christlichen Kirchengemeinschaften beweisen, in keinem Lehrstück ein so weitgehendes Einverständnis der verschiedenen Zeitalter und Richtungen der Christenheit hervortritt wie gerade beim V. U. Meisterhaft in religiöser wie in pädagogischer Hinsicht ist Luthers Erklärung im Kleinen Katechismus. Nur sollte man diese Erklärung weniger als ein Kompendium der christlichen Hauptlehren benutzen, als vielmehr die Unterrichteten dazu anleiten, beim Beten der einzelnen Bitten wirklich Luthers Gedankengängen sich anzuschließen.

Anm. 15. Wesen und Wert des wirklichen Gottesdienstes wird stets davon abhängen, daß man mit allen Handlungen, Einrichtungen und Übungen des Kultus wirklich vor Gott sich demütigt und ihm sich naht. Jede Art und Übung des Gottesdienstes, welche andere Zwecke oder Nebenabsichten verfolgt oder mit dem deutlich offenbarten Willen Gottes in Widerspruch steht, ist verwerflich, besonders derjenige Gottesdienst, der aus den frommen Formen und Übungen ein Mittel des Gewinnes, des Ehrgeizes oder ein Surrogat für wirkliche Frömmigkeit und sittliches Leben macht.

3. Eine im N. T. besonders oft hervorgehobene Art rechten christlichen Gottesdienstes ist die **Liebesthätigkeit und Barmherzigkeitsübung**, selbstverständlich auf Grund der rechten, liebevollen Gesinnung. So

werden die Liebesgaben oft als Opfer, in der alten christlichen Litteratur die Wittwen und Waisen zuweilen als „Altäre“ bezeichnet. Mt. 5, 44f. 6, 4. 9, 13. 2, 7. 12. 25, 31—46. 2. Kor. 9, 7. 1. Joh. 4, 20. 5, 2. Ebr. 13, 16. Jak. 1, 27. 2, 1ff.

Anm. 16. Die christliche Liebesthätigkeit, welche zu allen Zeiten von den einzelnen wirklich gläubigen Christen lebhaft und zart im Verborgenen und privatim geübt ist, hat doch auch für größere und umfangreichere Aufgaben stets Organe gefunden: in der ältesten Zeit ist sie besonders durch die Einzelgemeinden und deren Beamte, in der katholischen Kirche besonders durch Mönchsorden und mönchische Institutionen, im Protestantismus durch mannigfaltige freie Vereine und die Organisation der sog. „inneren Mission“ geübt worden. Daneben hat sie seit dem 4. Jahrhundert in der mannigfachsten Weise die staatliche und bürgerliche Gesetzgebung beeinflußt und an den Trägern und Vertretern der staatlichen und bürgerlichen Verwaltung oft hingebende und wirksame Gehilfen gefunden.

4. Endlich ist aber darauf hinzuweisen, daß aller besonderer, kultischer Gottesdienst Wahrheit und Wert nach christlichem Maßstab nur dann hat, wenn er begleitet und getragen ist von einem dem Willen Gottes entsprechenden Leben, auf dieses stets bezogen und für dieses eine lebendige Quelle der Kraft ist. Denn der gesamte sittliche Lebenswandel selbst in der Form des gottgegebenen Berufs und der christlichen Charakterbildung in That und Gehorsam, in Treue und Geduld, das „Trachten nach dem Reiche Gottes“ selbst ist rechter christlicher Gottesdienst. Mt. 4, 10. 6, 1—18. 24. 33. 7, 21—23. 15, 4—20. 21, 28—32. 24, 45f. 25, 14—30. Joh. 15, 1—16. bes. 8; Röm. 6, 13—22. 7, 4. 12, 1. 14, 6—9. 17f. 1. Kor. 6, 19f. 2. Kor. 6, 4—18. 1. Th. 1, 9. 2, 12. 1. Petr. 2, 5ff. Ebr. 12, 28. 13, 21. Jak. 1, 22—26. (Deshalb kann auch alles, was in Teil IV, §§ 59—66 behandelt wird, unter den Gesichtspunkt des Gottesdienstes gestellt werden. Das Evangelium will eben beides bringen: die vollkommen sittliche Religion und die vollkommen religiöse Sittlichkeit.)

Anm. 17. Dieser Gedanke ist in seiner ganzen grundsätzlichen Bedeutung und seinem praktischen, umfassenden Wert erst durch die Reformation wieder in den Vordergrund getreten. Doch will diese Anschauung, die dem natürlichen Menschen gar zu leicht widersteht, jeder Generation aufs Neue eingeprägt und in jedem Menschenleben selbständig gewonnen sein. Hier liegt die Probe alles wahrhaftigen Gottesdienstes.

Anm. 18. Auf den einzelnen Beruf und seine gewissenhafte Erfüllung ist der Gedanke des Gottesdienstes angewandt z. B. Röm. 15, 16f. 1. Kor. 4, 1. 2. Eph. 6, 7. 9. Kol. 3, 22ff. 4, 1ff. 2. Tim. 2, 15. Tit. 1, 7. (Die Berufsaufgaben des Apostels, des christlichen Lehrers, des Herrn, des Sklaven).

Anm. 19. Es ist beachtenswert, daß die heidnische Gottesverehrung nicht grundsätzlich mit einer zusammenhängenden Sittlichkeit verbunden ist. Wohl ist der heidnische Kultus nicht ganz gleichgültig gegenüber der Sittlichkeit. Aber doch sind die mit den Kulten zusammenhängenden, sittlichen Anforderungen fragmentarisch und einseitig und durch den Polytheismus zersplittert. Die Sittlichkeit ist bei den antiken Völkern mehr durch die Staatsgesetze, die Volkssitten und die Anschauungen des gesunden Menschenverstandes als durch eine einheitliche religiöse Grundlage gesichert. Das Judentum und das Christentum verknüpfen Gottes=

verehrung (Religion) und Sittlichkeit grundsätzlich miteinander zu einer unauflöslichen Einheit; aber das Judentum stellt eine niedrigere Stufe sowohl der Sittlichkeit wie der Gottesverehrung dar als das Christentum.

§ 47. Das Wort Gottes.

1. Das umfassende Organ der göttlichen Offenbarung, das Mittel der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, die Grundlage des Gottesreiches, der gewisse und charakteristische Besitz der Christenheit und der grundlegende Bestandteil ihres Gottesdienstes ist das Wort Gottes. Es ist zugleich die gemeinschaftbildende und gemeinschafterhaltende Kraft der christlichen Religion, das Mittel ihrer Ausbreitung und Vertiefung, ihrer Reinigung und Erneuerung zu allen Zeiten, für jeden einzelnen Christen und die ganze Christenheit.

2. „Das Wort Gottes" in vollkommenem Sinn ist allein die lebendige, geschichtliche Person Jesu Christi, im göttlichen Geiste und nach seinem eigenen Wort und Willen verstanden und gedeutet. Deshalb sind auch die Worte und Reden Jesu, da sie von seiner Person und Wirksamkeit untrennbar sind, als Gotteswort hinzunehmen und zu beurteilen. Die Person Jesu Christi nebst seinem deutlichen und sicheren Wort ist deshalb nicht bloß das Ziel, sondern auch der sichere Maßstab für alles, was in irgend einer Weise als göttliches Wort und göttliche Offenbarung auftritt. Lediglich nach dieser geschichtlichen Person ist zu entscheiden, was wirklich als Gotteswort anzuerkennen ist, und was mit Unrecht auf diesen höchsten Wert Anspruch erhebt, aber ebenso auch, was als vorbereitende oder mittelbare Offenbarung Gottes oder als notwendige Folgerung aus der rechten Offenbarung Gottes zu beurteilen ist. Von der Person Jesu aus erhalten alle andern Offenbarungen Gottes nicht bloß ihr Recht und ihren Wert, sondern auch ihren deutlichen Sinn und die ihnen zukommende Stellung und Stufe in der Gesamtoffenbarung Gottes. Ja, durch die Person Jesu Christi kann uns die Welt selbst und alles in der Welt in irgend einem Sinne zu einer „Offenbarung", zum „Worte Gottes" werden. Von dem Gotteswort in der Person Jesu Christi gilt es in vollkommenem Sinn, daß es den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen, den Unmündigen aber verständlich ist. Mt. 11, 25—27. 1. Kor. 1. 2.

Anm. 1. Die Glaubenserkenntnis, daß Jesus selbst das Wort Gottes sei, ist, wiewohl sie in dem ganzen Auftreten Jesu, in der Verklärungsgeschichte (Mt. 17, 1—13, besonders V. 5) und einzelnen Worten Jesu (z. B. Mt. 11, 25—27) bereits verhüllt vorlag, den Jüngern Jesu erst nach seiner Erhöhung deutlich zum Bewußtsein gekommen, dann aber von ihnen mit mehr oder minder Kraft und Klarheit geltend gemacht. Wenn der Apostel Paulus die Person Jesu als die Fülle aller Weisheit und Erkenntnis (1. Kor. 1, 30. Kol. 2, 2. 3) oder als die ge-

wisse Erfüllung und Versiegelung aller göttlichen Verheißungen (2. Kor. 1, 20) bezeichnet, wenn der Ebräerbrief 1, 1 das vollkommene Gotteswort im Sohn als den Gipfel aller Offenbarung jeder früheren Wortoffenbarung gegenüberstellt, wenn in der Offenbarung Johannis der zum letzten Sieg ausziehende Christus ὁ λόγος τοῦ θεοῦ genannt wird, so ist damit eben dieselbe Anschauung und Gewißheit angedeutet, welche der Verfasser des Johannisevangeliums grundsätzlich im Prolog als den Schlüssel für das rechte Verständnis der Person Jesu Christi voranstellt und 1. Joh. 1, 1 durch die Worte „περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς“ ebenfalls ausspricht.

Anm. 2. Das ganze Verhältnis des Christentums zum Judentum, die ganze freiheitliche Stellung Pauli zum A. T. (z. B. Gal. 3, 24. Röm. 10, 4), die ganze Umdeutung des A. T.s im Sinn und Geiste Christi, ja das Auftreten Christi selbst erhält erst von dieser Gewißheit aus Licht und Recht. Übrigens ist diese Gewißheit dieselbe, welche Luther auch als Maßstab für die Beurteilung der biblischen Bücher hingestellt hat, wenn er die einzelnen Schriften danach wertet, ob und wie sie „Christum treiben“.

Anm. 3. Die Worte Jesu werden im ganzen N. T. ausdrücklich oder stillschweigend als Gottesworte behandelt. Vgl. z. B. Mt. 24, 35. Lk. 10, 16. Joh. 3, 34. Kap. 5 u. 8. 12, 47ff. 14, 23ff. 17, 8. 17. Röm. 10, 17. Kol. 3, 16. Offenb. Joh.

3. Weil Jesus selbst in seiner Person, in seinem Wirken und Reden, wie in seinem Leiden und Sterben (Ebr. 12, 24—26) „das Wort Gottes“ ist, so ist nun auch in abgeleitetem Sinne die Verkündigung von ihm „das Wort Gottes“. D. h. das Evangelium von Christo und seinem Reich (Apgesch. 28, 31), zunächst nur mündlich ausgebreitet, später auch schriftlich niedergelegt, wird in der Christenheit als das Wort Gottes in besonderem Sinne anerkannt, im Unterschiede von allen vorbereitenden, prophetischen Gottesworten wie von allen Arten untergeordneter Offenbarung. In diesem Sinne hat Jesus selbst oft und deutlich geredet, und das ganze N. T. stimmt damit überein. Dieses Evangelium ist seinem Inhalt nach fest und unumstößlich, einheitlich und allumfassend, in der Formulierung mannigfaltig und vielgestaltig wie jede wirklich lebendige, geistige Größe, und gerade, weil es einheitlich und lebendig ist, auch in jedem einzelnen Teile keimhaft irgendwie ganz enthalten. Man kann es kurz als „den in Christo offenbaren göttlichen Gnadenwillen“, als „die Verkündigung des Heilswerks Gottes“, als „das Wort von Christo, dem Gekreuzigten“ (1. Kor. 1, 23), als „das Wort der Gnade“ (Apgsch. 14, 3. 7. 20, 24. 32) als „das Evangelium von Gnade und Buße“ (Apgsch. 20, 21), als „das Wort von der Versöhnung“ (2. Kor. 5, 19) oder als „die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse“ (1. Kor. 4, 1. Eph. 6, 19) beschreiben oder sonst nach irgend einem wesentlichen Stücke seines Inhalts bezeichnen. Seinem eigentlichen Inhalt nach ist es also nicht sowohl eine theoretische Lehre, als eine für die Wirklichkeit des Lebens bestimmte, frohe Botschaft und besteht in erster Linie aus Zusagen, Verheißungen und Bürgschaften himmlischer Rechte und Besitztümer, daneben aus Mahnungen und ernsten Warnungen, welche jenen Gaben und Zusagen entsprechen.

Anm. 4. Unter dem „Worte Gottes“ ist das Evangelium gemeint z. B. Mt. 13, 19—23. 28, 20. Lk. 10, 11. 11, 28. Joh. 3, 34. 4, 10—14. Apgsch. 4, 29. 31. 5, 20. 6, 4. 10, 36. 11, 19f. 13, 26. 44. 48f. 15, 35f. 16, 6. 17, 11. 13. 19, 10. Röm. 1, 1. 1. Kor. 14, 36. 2. Kor. 2, 17. Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. 25. 1. Th. 1, 8. 2, 8. 13. 2. Th. 3, 1. 1. Tim. 4, 5. Röm. 10, 8. 17. 1. Kor. 2, 1—13. 2. Tim. 4, 1. 1. Petr. 1, 23—25. 4, 11. 17. Ebr. 5, 12. 1. Joh. 2, 7. 14. 2. Joh. 9. Ebr. 6, 5. 13, 7. Jak. 1, 21f. Offenb. 1, 2. 3, 8. 10. 20, 4.

4. So ist das Wort Gottes eine lebendige, kräftige, erfolgreiche, entscheidende Macht (Ebr. 4, 12. 13; vgl. Jes. 55, 10f.), unumstößlich und unvergänglich (Mt. 24, 35. 1. Petr. 1, 23—25), keimhaft und fruchtbar, wenn es empfänglich, tief und geduldig aufgenommen wird (Mt. 13, 19—23), zur Verwirklichung in That und Gehorsam bestimmt und alsdann das wahre Leben der Menschen sichernd und göttlichen Ursprung und göttliche Kraft beweisend (Mt. 7, 24. 26. Joh. 5. 24. 7, 17. Jak. 1, 21ff. Mt. 28, 20), mit Freimut überall zu verkünden, aber nicht mit Zwang aufzudrängen oder den Verächtern preiszugeben (Mt. 28, 20 Lk. 10, 11. Mt. 7, 6), reinigend und rettend und seligmachend alle, die es bewahren (Joh. 15, 3. Lk. 11, 28. Apgsch. 13, 26. Eph. 1, 13) und deshalb, wo es wirklich klar und voll geboten wird, allem andern vorzuziehen (Lk. 10, 39—42), Geist und Leben in sich schließend (Joh. 5, 24. 6, 63. 68. 8, 51. Ebr. 4, 12, 13; vgl. Mt. 4, 4), Gericht und Verheißung, Wahrheit und Freiheit bringend (Joh. 5, 30. 8, 38. 40. 47. Joh. 8, 31f. 17, 17. Kol. 1, 5. Jak. 1, 18), unerschöpflich, schöpferisch und allgenugsam (Joh. 4, 10—14), der Träger der Gemeinschaft mit Gott, Christo und dem Geiste. So wendet es sich an alle Menschen, will die persönliche, lebendige, christliche Glaubensüberzeugung, an welcher Denken, Fühlen und Wollen zugleich beteiligt sind, wecken und erhalten und die dementsprechende christliche Gottesverehrung in der Gemeinschaft wie im einzelnen Menschenleben hervorrufen. Das Wort Gottes ist in diesem Sinne nicht eine vergangene, nur noch schriftlich vorhandene Größe, sondern eine gegenwärtige, stets nahe und wirksame Macht, welche sich auch heute noch an Herzen und Gewissen bezeugt (Röm. 10, 8). Vgl. Apologie der Conf. Aug. III, 121: „Item soll eine christliche Kirche sein, so muß je in der Kirchen das Evangelium Christi bleiben, nämlich diese göttliche Verheißung, daß uns ohne Verdienst Sünden vergeben werden um Christus willen.“ V, 39: „Das Wort der Absolution verkündet mir Friede und ist das Evangelium selbst.“ V, 62: „Die Absolution ist nichts anders denn das Evangelium, eine göttliche Zusage der Gnaden und Hulde Gottes.“ Vgl. VIII, 60. XIII, 13.

Anm. 5. Mit dieser grundsätzlichen Bezeichnung des christlichen Evangeliums als des Gotteswortes ist selbstverständlich weder der Wert der vorbereitenden, alttestamentlichen Gottesoffenbarung noch die Möglichkeit besonderer einzelner Gottesoffenbarungen (vgl. 2. Kor. 12, 9) in Zweifel gezogen.

5. In abgeleitetem Sinne ist somit jede mündliche und schriftliche Verkündigung, welche die Person Christi und ihre Wirksamkeit verstehen lehrt, indem sie darauf vorbereitet, von ihr erzählt, zu ihr hinführt, sie gebrauchen lehrt, „Offenbarung" oder „Wort Gottes". Darum kann auch von der gottesdienstlichen Predigt, wie von jeder geschriebenen und gedruckten Auslegung des Evangeliums der Ausdruck „Gotteswort" mit einem gewissen Recht gebraucht werden. Vor allem aber gebührt in diesem Sinne der Titel „Wort Gottes" sowohl dem Ganzen der alt- und neutestamentlichen Schriften, als auch, je nach ihrer inneren Bedeutung oder ihrem Verständnis in abgestufter Weise — den einzelnen Schriften und ihren einzelnen Ausführungen. Diese Bedeutung des biblischen Kanons wird auch dadurch deutlich und praktisch, daß bei der öffentlichen kirchlichen Lehrverkündigung stets irgendwie die heilige Schrift zu Grunde gelegt werden muß. (Über die heilige Schrift und ihre maßgebende Bedeutung s. § 67.)

Anm. 6. Hier ist der in der Gegenwart häufig geführte Streit, ob die heilige Schrift Gottes Wort sei, oder ob sie es nur enthalte, zu berühren. Der Satz: „die Schrift enthält Gottes Wort" hat seine religiöse Berechtigung darin, daß das Wort Gottes in vollkommenem Sinne allein die Person Jesu Christi ist, seine geschichtliche und theologische Begründung darin, daß die Schrift mancherlei Einzelheiten enthält, welche mit dem eigentlichen Sinn und Inhalt des göttlichen Worts nur lose verknüpft oder gar sachlich nicht richtig oder nur vorübergehend und zeitgeschichtlich von Bedeutung sind. Im N. T. selbst wird der Ausdruck „Wort Gottes" nie von der heiligen Schrift A. T.s, geschweige denn von der ganzen heiligen Schrift gebraucht, sondern von den verschiedenen geschichtlichen Offenbarungsworten, die zum Teil im A. T. berichtet und niedergelegt sind, aber nach dem Willen des lebendigen Gottes nie ganz aufhören, insonderheit aber von dem Evangelium als solchem. Unrichtig und aussichtslos aber würde es sein, den obigen Satz praktisch so anzuwenden, daß man in äußerlicher Weise eine Reihe von Partien, Stellen, Sätzen oder Wahrheiten als das eigentliche Wort Gottes aus der heiligen Schrift herausschiede. Das ist gar nicht möglich, und ein solches Verfahren würde sowohl dem religiösen wie dem geschichtlichen Charakter des christlichen Heils zuwiderlaufen und nicht zu einem sichern, sondern zu einem ganz zweifelhaften, subjektiven und unbrauchbaren Ergebnis führen. — Der entgegengesetzte Satz „die Schrift ist Gottes Wort" ist genau genommen nicht richtig, weil das Wort Gottes im eigentlichen, vollkommenen Sinne nur die Person Jesu Christi ist. Im weiteren Sinne genommen und recht verstanden, ist jedoch dieser Satz durchaus zu billigen und unterscheidet die heilige Schrift in ihrer grundlegenden Bedeutung von aller andern — auch von aller andern christlichen — Litteratur. Übrigens s. § 67.

Anm. 7. Es ist wiederum bezeichnend für Luthers freiheitliche Stellung wie für seinen religiösen und pädagogischen Takt, daß er im kleinen Katechismus, der doch einen kurzen, zusammenfassenden Abriß des ganzen Evangeliums geben soll, von der heiligen Schrift und den Gründen ihrer maßgebenden Bedeutung überhaupt nicht spricht, wohl aber von dem „Worte Gottes" oder „Evangelium" in dem oben besprochenen freien, einheitlichen und heilsnotwendigen Sinne (vgl. die Erklärung des 3. Gebots, des 3. Artikels und der 1. und 2. Bitte; daneben auch, was bei dem 4. und 5. Hauptstück vom Worte Gottes gesagt ist).

Anm. 8. Die berufsmäßigen Theologen sollen über die ganze heilige Schrift unterrichtet sein und über alle ihre verschiedenen Teile, ihr sachgemäßes Verständnis und ihre religiöse Kraft und Anwendbarkeit sich ein zusammenhängendes, gründliches Urteil bilden. Eine zusammenhängende Auslegung und Verlesung der ganzen Bibel und aller ihrer Teile im kirchlichen Gottesdienst, wie sie bei den Reformierten hie und da Sitte ist, beruht auf einer gesetzlichen Anwendung des buchstäblich verstandenen Satzes, daß die heilige Schrift Gottes Wort sei (s. Anm. 6), und dürfte sich im Interesse der gemeindlichen Erbauung kaum empfehlen. Noch weniger ist es für die Erbauung und das Heil des einzelnen Christen notwendig und ratsam, daß er sich mit der heiligen Schrift in ihrem ganzen Umfang und allen ihren Einzelheiten gleichmäßig vertraut mache, da zu einer wirklichen, verständnisvollen Beherrschung der ganzen heiligen Schrift und zu einer gesunden religiös-sittlichen Verwertung aller ihrer einzelnen Teile eben doch theologische Bildung gehört. Man kann dem christlichen Laien für sein Bibellesen und für die Benutzung der heiligen Schrift zur Hausandacht nur empfehlen, sich zunächst auf diejenigen Abschnitte der Bibel zu beschränken, die ihm wirklich ohne weiteres verständlich, religiös wertvoll und erbaulich und in seiner sittlichen und religiösen Erfahrung erprobt sind und von hier aus — im Anschluß an den öffentlichen Gemeindegottesdienst, die Predigt, die Bibelstunden, die religiöse Belehrung und die christliche Litteratur — allmählich den Umfang des für ihn verständlich und lebendig gewordenen Gottesworts in der heiligen Schrift zu erweitern. Wenn er seinem gesunden religiösen Urteil und Takt folgt, wird er dann ganz von selbst Unterschiede bemerken und machen zwischen dem A. T. und dem N. T. und ihren Teilen. Z. B. werden ihm die Evangelien eine deutlichere Sprache reden als die paulinischen Briefe; einzelne Abschnitte der paulinischen Briefe werden ihm verständlicher und vertrauter sein als die andern, der Jakobusbrief praktischer als die Offenbarung Johannis, die Psalmen und einzelne prophetische Abschnitte (z. B. Jes. 40—66) wertvoller als manche andere prophetische Stücke des A. T.s, die geschichtlichen Abschnitte vertrauter als die gesetzlichen, die Bergpredigt und die Gleichnisreden Jesu erbaulicher und ergreifender als die Spruchweisheit des A. T.s u. s. w. — Die neuerdings gemachten Versuche, das Wertvollste und für den Laien Verständliche aus der heiligen Schrift in einem zusammenhängenden Auszuge als „Schulbibel" oder „Familienbibel" zusammenzufassen, sind zum Teil ein neuer, vorläufig noch vielumstrittener Weg, den vorliegenden, praktischen Bedürfnissen entgegenzukommen, denen man bisher schon in vielen Bibelausgaben durch den gesperrten Druck der Hauptstellen zu genügen suchte. In der That hat, wer die Haupt- und Kernstellen der heiligen Schrift mit wirklichem Verständnis in Herz und Leben aufgenommen hat, mehr Kenntnis vom „Worte Gottes" und mehr Sinn für „das Wort Gottes" als derjenige, welcher sich mit unsicherem Erfolge abquält, die ganze heilige Schrift in ihrem ganzen Zusammenhange für sich zu verstehen und zu verwerten. Auch hier gilt: non multa, sed multum als der rechte Wahlspruch.

§ 48. Die Sakramente.

1. Neben dem Worte Gottes sind in der Christenheit einige heilige, gottesdienstliche Handlungen („Sakramente") in regelmäßigem Gebrauch, durch welche dasselbe Heil vermittelt und verbürgt wird wie durch das göttliche Wort. Der ursprünglich ganz allgemeine Ausdruck „Sakrament"

(= heilige oder geheimnisvolle Handlung, griechisch: μυστήριον) hat sich im evangelischen Sprachgebrauch im Gegensatz zu willkürlichen und mißbräuchlichen Bestimmungen der römischen Kirche dahin zugespitzt, daß man unter „Sakramenten" diejenigen heiligen Handlungen versteht, welche, von Jesu Christo selbst eingesetzt, unter sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnadengaben vermitteln. In diesem engeren Sinne erkennen die evangelischen Christen nur zwei Sakramente an: die heilige Taufe und das heilige Abendmahl.

Anm. 1. Der so fest umschriebene Begriff des „Sakraments" ist also nicht ein unmittelbar biblischer Begriff, sondern erst durch die neuen, allgemeinen, auf das N. T. zurückgehenden Anschauungen der Reformatoren ausgebildet und festgestellt. Es wurde damit der kirchlichen Gleichstellung und vielfachen Überschätzung einzelner kirchlicher Handlungen in der römisch-katholischen Kirche eine feste Grenze und ein sicherer Maßstab entgegengestellt. Denn die römische Kirche zählt seit dem 12. Jahrhundert sieben Sakramente: abgesehen von Taufe und Abendmahl rechnet sie noch die Firmung, die Priesterweihe, die Buße, die Ehe (nicht die Trauung!) und die letzte Ölung dazu. (Die Ehe auf Grund eines falschen Verständnisses der lateinischen Übersetzung von Eph. 5, 32). Indessen ist bei diesen fünf letzten sog. Sakramenten entweder die Einsetzung seitens Christi oder das äußere Zeichen nicht nachzuweisen; die Ehe ist außerdem gar nicht einmal eine Handlung, sondern ein dauerndes Verhältnis. Weil das äußere sichtbare Zeichen fehlt, ist auch der vorübergehende Gedanke, neben Taufe und Abendmahl noch die Buße als Sakrament gelten zu lassen, von den Reformatoren bald wieder aufgegeben. In einer gewissen Analogie zu den katholischen Sakramenten stehen beim Protestantismus die kirchlichen Handlungen der Ordination, Trauung, Beichte und etwa seit Anfang des 18. Jahrhunderts der Konfirmation, doch gelten diese kirchlichen Handlungen eben nicht als „Sakramente", außerdem haben sie einen andern Sinn als in der römischen Kirche.

Anm. 2. Der evangelische Begriff des Sakraments ist also aus der heiligen Schrift nur mittelbar gewonnen. Im N. T. könnte man als eine heilige Handlung etwa noch die Handauflegung (vgl. z. B. Apgesch. 13, 3. 1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6. Heb. 6, 2) heranziehen; aber selbst, wenn Jesus sie geübt hat, so hat er sie doch weder ausdrücklich als besondere Handlung eingesetzt noch mit besonderen Verheißungen versehen; sondern nur als eine fürbittende, segnende und auftraggebende, begleitende Handlung kommt die Handauflegung im N. T. vor. Am ersten könnte man noch die Fußwaschung (Joh. 13, 1—20) zu den Sakramenten rechnen, die auch in den ersten Jahrhunderten hie und da in ähnlicher Weise wie heutzutage Taufe und Abendmahl in christlichen Gemeinden geübt ist und gegenwärtig noch am päpstlichen und am kaiserlich-österreichischen Hofe als eine Zeremonie für den Gründonnerstag sich erhalten hat. Denn für sie ließe sich immerhin das Einsetzungswort Jesu (13, 14), das äußere Zeichen (die Fußwaschung) und das unsichtbare, damit verbundene Gnadengut (13, 8. 10) nachweisen. Trotzdem wird man auf Grund von 13, 15. 16 jene Handlung nicht sowohl als ein der Taufe und dem Abendmahl gleichstehendes Sakrament als vielmehr als ein Symbol auffassen müssen für den christlichen Pflichtgrundsatz, daß der rechte Jünger Jesu seinem Nächsten allezeit auch zu den niedrigsten Diensten bereit sein müsse.

2. Die Sakramente sind in ihrer Heilswirkung nicht, wie die römische Kirche lehrt, ex opere operato, d. h. schon durch ihren bloßen,

äußerlichen Vollzug kräftig und wirksam, sondern sie bedürfen dazu des empfänglichen Glaubens dessen, an dem das Sakrament vollzogen wird. Sie unterscheiden sich also von dem gepredigten Worte Gottes oder dem Evangelium nicht durch ihren Erfolg oder durch eine andere Art der Wirksamkeit oder durch andere Voraussetzungen auf seiten des Empfängers, sondern lediglich durch die Art des Vollzugs. Man hat das Sakrament deshalb mit Recht als das verbum visibile bezeichnet. Dasselbe Gotteswort, welches uns sonst als ein verkündetes in der Form des Wortes entgegentritt, wird uns hier in der Form einer sichtbaren, mit besonderen, sichtbaren Elementen ausgestatteten Handlung dargeboten. Der besondere Sinn des Gottesworts ist in der symbolischen Seite der Handlung deutlich ausgedrückt. Insofern aber nimmt das Gotteswort in der Form des Sakramentes besondere Rücksicht auf die sinnliche Seite und die Schwäche des natürlichen, menschlichen Wesens, als es a) durch besondere, sinnliche Zeichen vergegenwärtigt und b) im Unterschied von dem bloß gepredigten und gehörten Wort durch die aktive Teilnahme des Empfängers jedem Einzelnen ganz besonders lebhaft und kräftig eingeprägt wird.

Anm. 3. Ein Sakrament ist also das göttliche Wort in der Form einer von Christus gestifteten Handlung, und sein innerstes Heiligtum, sein charakteristisches Merkmal und die Grundlage seines Wesens und seiner Wirksamkeit ist das Wort Gottes. (Vgl. Luthers Erklärung zum 4. und 5. Hauptstück.) Augustins Erklärung „accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum“ ist deshalb im Wesentlichen richtig, aber für uns evangelische Christen insofern unvollständig, als nach evangelischer Auffassung die Anwendung, bzw. der Genuß des Sakramentes notwendig mit zum Wesen der Sache gehört, da wir z. B. die römische Messe und ihre weiteren Konsequenzen (Anbetung der Hostie, Frohnleichnamsfest) nicht anerkennen können.

Anm. 4. Es ist zu beachten, daß beide Sakramente nicht bloß auf die sinnliche Natur, sondern vor allem auf die Sünde der Menschen, nicht bloß auf die gottgegebenen, notwendigsten Bestandteile der Natur, sondern vor allem auf die göttliche Gnade in der Erlösung hinweisen, endlich, daß beide vereint an den grundlegenden Beginn und den vollendenden Abschluß der öffentlichen, geschichtlichen Wirksamkeit Jesu erinnern und zugleich als Mittel dienen, die Christenheit aus dem Lebenswerk Christi immer aufs Neue zu erzeugen und um das Lebenswerk Christi immer aufs Neue zu sammeln.

3. Die christliche Sitte der Taufe schließt sich an die morgenländische Sitte religiöser Bäder und Waschungen, insonderheit an die Taufe des Bußpredigers Johannes (Mt. 3) an, welche in völliger Untertauchung bestand und symbolisch das Gelübde der Reinigung, Sinnesänderung und Lebenserneuerung beim Nahen der messianischen Zeit bedeutete. In diesem Sinne haben auch die Jünger Jesu während des Erdenwirkens des Herrn das Taufen geübt (Joh. 4, 2). Als eine regelmäßige Sitte der Christenheit gründet sich die Taufe auf das Wort des Erstandenen (Mt. 28, 19. 20. Mk. 16, 16) und bedeutet nunmehr das Bekenntnis zu Jesu als dem

Messias, das Eingehen auf die Offenbarung des Vaters, Sohnes und Geistes, die Aufnahme in die Christenheit als die Gemeinde der Gotteskinder und damit die grundsätzliche Zueignung des völligen Heilsbesitzes der Christenheit, insonderheit der Sündenvergebung. „Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und giebt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten.“ Neben die verpflichtende Kraft der Taufe ist also nun die größere, gebende, wirkende Kraft der Taufe getreten. Durch eine neue, tiefsinnige Symbolik hat außerdem der Apostel Paulus die Taufe mit der grundlegenden und für die Christenheit schöpferischen Thatsache des Todes Christi aufs Innigste in Beziehung gesetzt, indem er die Untertauchung als den Tod und das Begräbnis des alten sündigen Menschen und das Wiederauftauchen als die Schöpfung eines neuen Menschen deutete, der „in Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott ewiglich lebe“. Luther hat diese Deutung in seine Erklärung des 4. Hauptstückes aufgenommen und auf die tägliche Erneuerung des Getauften angewandt. Aus alledem folgt, daß die Taufe nicht als ein einmaliger Akt von vorübergehender Bedeutung oder nur auf die Vergangenheit bezüglicher Wirkung zu beurteilen ist, sondern stets im Zusammenhang mit dem neuen Christenleben und als die zugleich verheißungsvolle und verpflichtende, grundlegende göttliche Anerkennung der Gotteskindschaft. Die Taufe ist die stiftungsgemäße Bürgschaft des im Glauben gegebenen, neuen Verhältnisses zu Christo und zu Gott; vgl. Conf. Aug. 9: „Von der Taufe wird gelehrt, daß sie nötig sei und daß dadurch Gnade angeboten werde; daß man auch die Kinder täufen soll, welche durch solche Taufe Gott überantwortet und gefällig werden.“

Anm. 5. Es scheint nach dem N. T., als ob in der ältesten christlichen Zeit neben der trinitarischen Taufformel auch eine andere, kürzere „auf Jesum Christum“ gebraucht sei, doch ohne einen andern Sinn als jene. (Vgl. Apgesch. 2, 38. 10, 48 u. s. w.) Die Sitte der dreimaligen völligen Untertauchung, ursprünglich allgemein und nur bei Schwerkranken durch die Besprengungstaufe ersetzt, ist, besonders seit der allgemeineren Verbreitung der Kindertaufe, der jetzt üblichen Sitte der dreimaligen Besprengung gewichen. Die Baptisten, welche nur die Taufe von Erwachsenen anerkennen, haben die Untertauchung wieder als notwendig eingeführt.

Anm. 6. Mit Sicherheit kann die Kindertaufe zuerst im 2. Jahrhundert, aber noch nicht als allgemeine Sitte, nachgewiesen werden. Der Gedanke, daß die Taufe nur die vergangenen Sünden abwasche, hat in den ersten Jahrhunderten weite Kreise veranlaßt, die Taufe bis zur Stunde der Todesgefahr zu verschieben und die Kindertaufe als eine Verschwendung der göttlichen Zusagen und Rechte zu beanstanden. Erst als die katholisch werdende Kirche in dem Bußsakrament sich ein Institut für immer neu zu erwerbende Sündenvergebung gebildet hatte, hörte der Widerspruch gegen die Kindertaufe mehr und mehr auf. Ganz ist aber dieser Widerspruch nie beseitigt worden; vielmehr ist er besonders unter dem Gesichts-

punkt immer wieder erneuert, daß die Taufe, um rechtmäßig und wirksam zu sein, den selbständigen Glauben des Täuflings voraussetze, dieser aber bei Kindern entweder überhaupt nicht vorhanden oder doch wenigstens nicht sicher verbürgt sei. Allein der Grundsatz der Baptisten, nur Erwachsene und zwar solche Personen zu taufen, welche als geheiligte und wiedergeborene erkennbar sind, beruht auf der verkehrten Voraussetznng, daß man außerhalb der Gemeinde zu einer christlichen Persönlichkeit sich ausbilden könne. Aus den Worten Jesu und dem N. T. läßt sich ein sicheres und entscheidendes Zeugnis weder für noch gegen die Kindertaufe als urchristliche Sitte anführen; man wird die Frage deshalb auch nicht auf dem Wege des unmittelbaren Schriftbeweises erledigen können. Trotzdem wird man, auch wenn sich im N. T. die Kindertaufe nicht finden sollte, diese kirchliche Sitte beibehalten und verteidigen dürfen, vorausgesetzt, daß man a) die Taufe in erster Linie als Aufnahme in die Christenheit und göttliche Handlung am Täufling, bzw. als Zueignung und Zusicherung christlicher Gaben, Kräfte, Rechte und Verheißungen auffaßt und betrachten lehrt, und b) eine Gewähr dafür hat, daß der Kindertaufe eine christliche Erziehung und bei reiferem Alter eine zusammenhängende Einführung in das Wesen des christlichen Heils (kirchlicher Unterricht, Religionsunterricht) und zu gegebener Zeit ein selbständiges, freiwilliges Bekenntnis seitens des Getauften folgen wird. Vgl. Mk. 10, 13—16. 1. Kor. 7, 14. Unrichtig ist es, die Kinder wirklich gläubiger, christlicher Eltern, ehe sie getauft sind, als kleine „Heiden" zu bezeichnen, ebenso wie die jetzt meist wieder beseitigte Sitte des Exorzismus, d. h. die Austreibung des Teufels aus dem Täufling, den man für besessen vom bösen Geiste hielt, eine urchristliche nicht ist. Dagegen dürfte es, zumal unter unsern gegenwärtigen bürgerlichen und sozialen Verhältnissen, sehr zweifelhaft sein, ob das Alter, in welchem die Getauften konfirmiert zu werden, d. h. sich zu ihrem christlichen Glauben selbständig und endgültig zu bekennen und als „mündige" Glieder in die Gemeinde aufgenommen zu werden pflegen, thatsächlich eine Bürgschaft dafür giebt, daß sie den ganzen Ernst ihrer Entscheidung und Verantwortlichkeit verstehen können und dementsprechend in den folgenden Jahren sich halten.

Anm. 7. Die Taufe Jesu durch Johannes hat selbstverständlich nicht den Sinn einer Reinigung von Sünden, sondern einer besonderen Ausrüstung für sein beginnendes Berufswirken. Das Herabkommen des Geistes bildet den Kernpunkt dieser Taufgeschichte.

Anm. 8. Auch bei der christlichen Taufe gilt in der ältesten Zeit die Begabung mit dem göttlichen Geiste als eine, früher oder später, plötzlich oder allmählich zur Geltung kommende Wirkung der Taufe. Trotzdem gilt nicht die Taufe, sondern der Glaube allein als heilsnotwendig im engsten Sinne (Mk. 16, 16). Nur die Verachtung, nicht der Mangel der Taufe gefährdet das Heil. Aber im weiteren Sinne ist die Taufe doch heilsnotwendig als die von Christo selbst geordnete Bürgschaft für den Heilsempfang. Dem entspricht es, wenn der Apostel Paulus einerseits von der Taufe in den höchsten Ausdrücken redet als von dem Akt, durch welchen die Gemeinschaft mit Christo hergestellt sei (z. B. Röm. 6, 2ff. Gal. 3, 27), andrerseits aber doch als die eigentliche Aufgabe seines Apostelamts nicht sowohl das Taufen, als die Verkündigung des Evangeliums betrachtet und ausübt. 1. Kor. 1, 17; vgl. V. 14. Den Taufbefehl endlich hat Jesus selbst auch nicht gegeben, ohne zugleich den Lehrauftrag und das Ziel der ganzen Thätigkeit — die Erwerbung von Jüngern für ihn — hinzuzufügen. Die von Luther hergestellte Beziehung zwischen dem einmaligen Taufakt und dem täglichen Verlauf des Christenlebens ist bereits erwähnt (s. unter Nr. 3). — Tit. 3, 5 und Joh. 3, 5 beziehen sich nicht sowohl auf die Taufe des Einzelnen, als auf die allgemeine

Geisteserneuerung in der Menschheit durch Christus und sein Evangelium (vgl. Ezech. 36, 25. 26. Jes. 32, 15. Joel 3, 1.)

4. Nimmt die Christenheit durch die Handlung der Taufe in den Kreis ihrer Glieder und Güter feierlich alle diejenigen auf, die ihr durch Geburt oder durch freien Entschluß geschenkt werden, so hat sie in dem Sakrament des heiligen Abendmahls ein gottgeordnetes Mittel, ihre Glieder zu sammeln, zu stärken und auf dem Grunde der Erlösungsthatsache im Geiste immer wieder zu erbauen und mit ihrem Herrn und Haupte Christo zu verbinden; 1. Kor. 11, 23—26; Mk. 14, 22—24. Mt. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20.—1. Kor. 10, 16. 17. In dem Abendmahl, dessen Inhalt, Bedeutung und Wert ebensowenig rein theoretisch sich erschöpfen läßt wie das Wesen der Taufe, liegt bei der größten Einfachheit eine wundersame Fülle der Beziehungen und Heilsgedanken beschlossen. Für das richtige, schriftgemäße Verständnis sind besonders folgende Gesichtspunkte wesentlich: a) die unmittelbare Beziehung zum Tode Christi; b) der Sinn und die Praxis des Opfermahls im alttestamentlichen Kultus; c) der Zusammenhang mit den grundlegenden alttestamentlichen Heilsgedanken und Heilsthatsachen, nämlich α) mit dem Passahmahl und der Befreiung aus Ägypten 2. Mos. 12; β) mit dem Bundesopfer und der alten Bundschließung 2. Mos. 24: γ) mit der prophetischen Verheißung des neuen Bundes Jerem. 31, 31—34.

Anm. 9. Nie sollte bei der Abendmahlsfeier das Wesentlichste, die unmittelbare Beziehung zum Tode Jesu Christi, außer Acht gelassen werden. Nicht nur, daß Jesus die heilige Handlung eingesetzt hat als ein Vermächtnis, da er zum letztenmal mit den Seinen zusammen war und seinen Tod unmittelbar vor sich sah; er hat auch durch die Form der Handlung (gebrochenes Brot und Wein) ausdrücklich auf sein gewaltsames Ende hingedeutet und dies Mahl mit der Thatsache seines Todes so unauflöslich in Verbindung gebracht, daß der Apostel es ausdrücklich als eine Feier des Todes Jesu Christi hinstellt 1. Kor. 11, 26; vgl. V. 27. Ist somit das Abendmahl ein Gedächtnismahl für den Tod des Herrn, so erschöpft sich doch sein Wesen nicht in der Gedächtnisfeier einer vergangenen, einmaligen Thatsache. Vielmehr gestaltet sich durch den inneren Wert dieser Thatsache und der Person Jesu Christi sowie durch den Charakter und das Bedürfnis des religiösen Glaubens die Gedächtnisfeier zu einer neuen Bestätigung und zu einem neuen Empfang und Genuß aller derjeniger Güter, Rechte, Zusagen und Verpflichtungen, welche in dem Tode Jesu Christi selbst für den Glauben beschlossen liegen. Somit ist das Abendmahl, eben weil es ein Gedächtnismahl von einzigartiger ewiger Bedeutung ist, nicht nur eine bekennende und gelobende Handlung der Christenheit, die sich dadurch immer aufs Neue mit ihrem gestorbenen und auferstandenen Haupt und in sich zusammenschließt, sondern vor allem eine segensreiche Handlung Gottes an der Christenheit und ihren Gliedern, welche durch dies Mahl ihres vollkommenen, durch Leben und Tod Jesu Christi vermittelten und verbürgten Heils immer aufs Neue teilhaftig und gewiß werden sollen. Daraus folgt aber, daß es bei dieser Handlung nicht sowohl auf ein staunenswertes Allmachtswunder Gottes ankommt, wodurch Gott die natürlichen Elemente in irgend einer Weise verwandelt hätte, als vielmehr auf das in Jesu Tode vollzogene, ewige Liebeswunder Gottes und seine stete und dauernde Ver-

siegelung. Der Heilswille Gottes und seine, selbst das Liebste für uns opfernde Gnade, die Heilsabsicht Jesu, seine Treue und sein Gehorsam und sein vollbewußter, freier, freudiger Todesentschluß wird durch nichts eindringlicher gepredigt als durch die Feier des Abendmahls.

Anm. 10. Der zweite beachtenswerte, aber mehr formelle Gesichtspunkt, der Sinn und die Praxis des Opfermahls im alttestamentlichen Kultus, ist im Laufe der Jahrhunderte, da mit der Ausbreitung des Christentums jeglicher Opferkultus nebst allem, was dazu gehört, beseitigt wurde, mehr oder minder der Vergessenheit anheimgefallen und erst neuerdings durch die geschichtliche, wissenschaftliche Erforschung der heiligen Schrift wieder mehr aufgedeckt und betont worden. Wenn Israeliten gemeinsam ein Opfer darbrachten, und die dazu bestimmten Stücke des Opfertieres im Heiligtum dem Herrn, andre Stücke den Priestern dargebracht waren, so pflegte man sich um den beträchtlichen Rest des geweihten Opfers zu einem gemeinsamen, dankbaren Opfermahle zu vereinen. Durch den Genuß des Opferfleisches — so war die Anschauung der gläubigen Israeliten — kamen die Opfernden in engste Gemeinschaft mit dem Opfer selbst und durch dieses mit dem Gott, dem das Opfer geweiht war; durch den gemeinsamen Genuß Eines Opfers aber kamen sie außerdem vor Gottes Angesicht in die engste, einheitliche Gemeinschaft untereinander. Diese tiefe Symbolik des Opfermahls liegt bei dem christlichen Abendmahl ebenfalls vor und ist z. B. von Paulus ganz deutlich ausgesprochen und verwertet worden. 1. Kor. 10, 16. 17: durch das Abendmahl treten die Christen einerseits ein in die Gemeinschaft des als Opfer dargebrachten Leibes und Blutes Christi und deshalb in die Gemeinschaft Gottes, andrerseits in die innigste, einheitliche Liebesgemeinschaft untereinander. — Hier ist es wichtig, daran zu erinnern, daß an allen, vom Abendmahl handelnden Stellen des N. T.s (Joh. 6, 53—58 handelt, recht verstanden, nicht vom Abendmahl) *σῶμα* und *αἷμα*, nicht aber *σάρξ* und *αἷμα* Christi als die beim Abendmahl in Betracht kommenden Größen genannt sind. Es handelt sich also beim Abendmahl nicht darum, daß in irgend einer Weise, thatsächlich oder symbolisch, das irgendwie gegenwärtige Fleisch und Blut Jesu Christi genossen wird, sondern darum, daß man sich durch den Genuß vereinigt mit dem als Opfer Gott dargebrachten und deshalb zerbrochenem Leibe und mit dem als Opfer Gott dargebrachten und deshalb vergossenem Blute Jesu Christi, mit andern Worten: man wird im Glauben eins mit dem einmal Gestorbenen und ewig Lebendigen, der sein Leben in den Tod dahingegeben hat.

Anm. 11. Ganz besonders reich und zart ist der Zusammenhang des Abendmahls mit den grundlegenden, alttestamentlichen Heilsgedanken und Heilsthatsachen. Es faßt sie in schlichtester, ungezwungenster, anschaulichster Weise zusammen und verbürgt ihre Erfüllung und Vollendung im höchsten geistigen Sinne. Es verbindet den Gedanken der grundlegenden geschichtlichen Heilsthatsache (Befreiung aus Ägypten) mit dem Hinweis auf die grundlegenden gesetzlichen Heilsgedanken (Bundschließung) und auf die wichtigste prophetische Heilsverheißung (Neuer Bund). Im Einzelnen ist folgendes zu bemerken:

α) Mag Jesus das Abendmahl wirklich am Abend des Passahfestes oder, wie man aus dem Ev. Joh. ableiten könnte, am Tage vorher eingesetzt haben, die Parallele zwischen dem Todesopfer Christi und dem Tode des Passahlammes, zwischen dem Abendmahle und dem Passahmahle ist über allem Zweifel erhaben. Das jährliche Passahmahl erinnerte das Volk Israel an die grundlegende, nationale Heilsthatsache: an die Begründung der Freiheit und Selbständigkeit des Volkes durch die Befreiung aus der ägyptischen Herrschaft, an das göttliche Gnadenwirken in jener Zeit und besonders an die wunderbare Verschonung der Israeliten durch

das Blut des Passahlammes. Ebenso besiegelt uns Christen das Abendmahl die grundlegende weltgeschichtliche Heilsthatsache: unsre Erlösung und Freiheit von Schuld und Sünde, Tod und Teufel durch den Tod des Heilandes und unsre Verschonung von dem Verderben, das wir durch unsre Sünde auf uns geladen hatten, durch sein Sterben und Leben (vgl. 1. Petr. 1, 17—19).

β) Durch die ausdrücklichen Worte Jesu 1. Kor. 11, 25. Lk. 22, 20. Mk. 14, 24. Mt. 26, 28 wird dies Mahl in Beziehung zu dem Bunde gesetzt, den er durch sein Leben und Sterben zwischen Gott und den Menschen begründet und durch sein Bundesblut besiegelt hat. Durch diese Worte ist der Tod Jesu hingestellt als das vollkommene Gegenstück zu dem alttestamentlichen Bundesopfer 2. Mos. 24, 4—8. Das Abendmahl ist also das Mahl des neuen Bundes, welcher im Tode Jesu Christi vollendet ist auf Grund des Evangeliums, und soll uns immer wieder dieses Bundes gewiß und teilhaftig machen.

γ) Durch dieselben Einsetzungsworte hat der Herr seinen Tod und dessen Wirkung deutlich als die Erfüllung der höchsten prophetischen Verheißung bezeichnet. Deshalb soll das Abendmahl uns die dort verheißenen Güter des Neuen Bundes, Freiheit, Geistesbesitz, Gotteserkenntnis, Sündenvergebung immer aufs Neue zueignen.

Anm. 12. Die wichtigsten Richtlinien für ein sachgemäßes Verständnis des Abendmahls sind damit gegeben. Aber erschöpft ist die reiche Symbolik des Abendmahls dadurch noch nicht. Im Zusammenhang mit den entwickelten Gedanken kann man das Abendmahl bezeichnen als ein Todesmahl und Abschiedsmahl, als ein Bundesmahl, als unsers Gottes Gastmahl, als Freudenmahl und Siegesmahl, als Liebesmahl, Kampfesmahl und Pilgermahl. In ebenso schlichter wie genialer Weise hat wiederum Luther im kleinen Katechismus den Ertrag des Abendmahls dahin zusammengefaßt, „daß uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird; denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit."

5. An keinem Punkte vielleicht ist der Einfluß einerseits hierarchischer Entstellung und Vergewaltigung und theologischer Veräußerlichung und Verkümmerung, andrerseits vorübergehender zeitgeschichtlicher Vorstellungen und Probleme in Bezug auf religiöse Heiligtümer so deutlich wie beim Abendmahl. Nur so erklärt es sich, daß nur zu oft in den lehrhaften Verhandlungen über das Abendmahl die Hauptpunkte über den Nebensachen vernachlässigt sind, und das Mahl, das die Einheit der Christenheit symbolisch darstellen sollte, zum Zankapfel der Konfessionen, Parteien, Richtungen und in der römischen Kirche selbst der kirchlichen Stände geworden ist. Die Fragen und Probleme, zu denen das Abendmahl um so mehr Anlaß gab, je weniger man seine ursprünglichen biblischen Voraussetzungen verstand, waren mannigfach und in den Zeitaltern und Konfessionen wechselnd. Hatte man z. B. in den Jahrhunderten der altkatholischen Kirche ein lebhaftes Interesse für die Wirkungen, welche der Abendmahlsgenuß nicht bloß auf die Seele, sondern auch auf die Leiblichkeit der Empfänger ausübe, so tritt seit dem Mittelalter immer mehr das Problem hervor, in welchem genaueren Verhältnis die Elemente Brot und Wein nach der Konsekration zu dem Leib und Blut Christi stehen. Diese Frage, welche in irgend einer sachlichen, klaren und ge-

wissen Weise aus dem N. T. überhaupt nicht zu beantworten ist, weil sie der ganzen Denkweise der ältesten Christenheit fremd war, ist ein wesentlicher Unterscheidungspunkt der abendländischen Konfessionen geworden. Beachtenswert ist dabei, daß der Versuch, das Abendmahl lediglich als ein feierliches Gedächtnismahl aufzufassen (Zwingli) weder dem biblischen Gedanken völlig gerecht wird noch die religiösen Bedürfnisse der meisten Christen befriedigt hat; daß aber die Versuche, das Geheimnis des Abendmahls verstandesmäßig zu ergründen und lehrhaft darzustellen, meistens in phantasievollen, aber durch das Wort Jesu und das N. T. nicht unmittelbar gedeckten Ergänzungen und Erweiterungen eines oder des andern Glaubensgedankens und religiösen Bedürfnisses bestehen. Man wird in dieser Hinsicht etwa folgende Grundsätze aufstellen können:

a) Notwendig ist die Beziehung des Abendmahls auf den Tod Jesu Christi und das gesamte dadurch erworbene und besiegelte Heil.

b) Eine lehrhafte Behandlung des Abendmahls ist um so richtiger und besser, je vollständiger und gründlicher sie sich der in der heiligen Schrift gegebenen besonderen und allgemeinen Gesichtspunkte für die heilige Handlung bemächtigt, und je mehr sie dieselben mit den lebendigen, religiösen und allgemeinen Verhältnissen und Bedürfnissen der Gegenwart in Beziehung setzt.

c) Fernzuhalten und abzulehnen ist jede Deutung und jeder Gebrauch des Abendmahls, welcher im Widerspruch steht zu den Einsetzungsworten Jesu oder zu dem ganzen Sinn und Wesen des Evangeliums, mag nun Aberglaube, Tradition, hierarchische Willkür oder theologisch-philosophische Spekulation dabei mitwirken.

d) Unschädlich und ungefährlich ist jede Lehrdarstellung, welche die Anschauungen der heiligen Schrift zu verbinden und zu ergänzen sucht durch solche Gedankenreihen, welche dem Evangelium nicht widersprechen: um so wertvoller aber ist jede solche Vermittlung und Ergänzung, je näher sie den eigentlich evangelischen Glaubensgedanken steht.

e) Eine unvollständige, aber an sich richtige, lehrhafte Behandlung des Abendmahls ist besser und ungefährlicher als eine mehr oder minder erschöpfende, aber mit fremdartigen, widerchristlichen Elementen durchsetzte.

f) Nicht von der theoretischen Vorstellung über Wesen und Wirkung des Abendmahls, sondern von der praktischen Glaubensstellung zu dem in Christi Tode dargebotenen und vollendeten Heil hängt ein würdiger Abendmahlsgenuß ab. Danach sollte man auch, soweit nicht Recht und Ordnung etwas anders verlangen, allein die Frage der Zulassung (auch der Glieder andrer Konfessionen) zum Abendmahl regeln.

Anm. 13. Im Anschluß an die altkatholische Anschauung, die schon im 3. Jahrhundert den Opferbegriff in fremdartiger Weise in die Handlung hineingedeutet hatte, hat die mittelalterliche Kirche, zumal nach den Abendmahlsstreitig-

keiten des 9. und 11. Jahrhunderts, den ursprünglichen Gedanken des gemeinsamen Mahles (communio) ganz hinter dem des priesterlichen Meßopfers zurücktreten lassen. Die Lehre der römischen Kirche kann demgemäß kurz dahin zusammengefaßt werden, daß im Abendmahl:

a) durch die Konsekration seitens des Priesters die Elemente Brot und Wein thatsächlich und für immer in den Leib und das Blut Jesu Christi verwandelt werden (transsubstantiatio) und zwar derart, daß ihr eigentliches Wesen (substantia) verändert ist, und ihre äußeren Eigenschaften (accidentia) zurückgeblieben sind; und

b) daß der also durch das Machtwort des Priesters geschaffene Leib und das Blut Christi im Meßopfer Gott wiederum dargebracht wird als eine immer neue und wirksame Wiederholung des Todesopfers Christi.

Damit ist das priesterliche Amt zugleich in seiner schöpferischen und erlösenden Vollmacht charakterisiert. Ferner hängen damit eine ganze Reihe andrer römischer Lehren und Sitten zusammen (die Kelchentziehung für die Laien und die Lehre von der concomitantia; die Anbetung und der abergläubische Gebrauch der geweihten Hostie; das Frohnleichnamsfest; die Stillmessen und Seelenmessen u. s. w.).

Anm. 14. Zwingli bezeichnet das Abendmahl als ein Gedächtnismahl und faßt die Elemente Brot und Wein nur als Symbole für Leib und Blut Christi auf (das ist = „das bedeutet").

Anm. 15. Nach Luthers Anschauung empfangen alle Genießenden beim Abendmahl in und mit, bzw. unter den Zeichen des Brots und Weins den wahren Leib und das wahre Blut Jesu Christi, die Gläubigen zum Heil, die Ungläubigen zum Gericht. Diese Anschauung steht der katholischen Lehre von der Transsubstantiation am nächsten, findet aber ihre notwendige Ergänzung und Erklärung in Luthers theologischer Auffassung von dem gegenwärtigen Lebenszustande des erhöhten Herrn (Omnipraesentia carnis Christi). Die von Luther gegen Zwingli so stark betonten Worte „das ist" können deshalb nicht in dieser Schärfe in Betracht kommen, weil nach Art der aramäischen Sprache, in welcher Jesus geredet hat, gerade die Kopula „ist" bei den Einsetzungsworten gefehlt haben muß.

Anm. 16. Calvin hat sich der römischen Lehre noch mehr entzogen; er lehrt: indem der Gläubige beim Abendmahl Brot und Wein genießt, schwingt sich seine Seele in den Himmel und genießt geistig den Leib und das Blut Jesu Christi. Calvin hat die Wirksamkeit des Sakraments also ausdrücklich auf die Gläubigen beschränkt.

Anm. 17. Im Einzelnen sind die Reformatoren, am meisten Melanchthon, aber hie und da auch Luther, verschiedenen Schwankungen in der Abendmahlslehre unterworfen gewesen. In das staatsrechtliche Grundbekenntnis der Protestanten, die Augsburgische Konfession, ist die streng lutherische Auffassung aufgenommen: „de coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini." Die Versuche, diese Lehrweise zu erweichen und der weiteren, calvinischen mehr anzupassen (z. B. die sog. „variata" Melanchthons), stießen bei den strengen Lutheranern auf den heftigsten Widerspruch und verschärften nur die Gegensätze. Auch die Einführung der sog. Union, welche die verschiedenen protestantischen Auffassungen und Lehrweisen nicht als Grund gegenseitiger Ausschließung von kirchlicher und sakramentaler Gemeinschaft anerkennt, hat zunächst nur um so hitzigere Kämpfe und Schroffheiten zur Folge gehabt. Doch ist im Laufe der Zeit stillschweigend eine Milderung der Gegensätze eingetreten.

6. Es mag noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die Theologie oder die „Kirchenlehre“ schwerlich die Aufgabe oder auch nur die Fähigkeit hat, theoretisch Wesen, Inhalt und Wert der Sakramente — etwa gar außerhalb des Zusammenhangs mit dem sonstigen, christlichen Leben — völlig darzustellen und zu erschöpfen. Wie die Stimmung und Gesinnung der lebendigen Seele nicht erschöpfend in Begriffen und Worten dargestellt werden kann; wie schon im gewöhnlichen Leben die Zeichen, Mittel und Pfänder der Liebe und des Vertrauens einen Sinn und Wert haben, welcher sich der Berechnung und theoretischen Formulierung entzieht, so ist es bei den Unterpfändern und Zeichen der göttlichen Liebe und Gnade auch. Sie sollen jedem dasselbe bringen und zueignen, nämlich das Eine große Evangelium, und doch auch jedem etwas Besonderes, was seinem persönlichen Christen- und Menschenleben entspricht.

§ 49. Das Bekenntnis.

1. Die Christenheit als solche besitzt kein für alle ihre Glieder gültiges oder von allen anerkanntes, formuliertes und ausgeführtes Bekenntnis oder Lehrgesetz. Selbst die sog. „ökumenischen“, d. h. auf der ganzen bewohnten Erde geltenden Symbole (das sog. apostolicum, nicaeno-constantinopolitanum und athanasianum) entbehren des wirklich ökumenischen Charakters. Das eigentliche „Bekenntnis“ der ganzen Christenheit ist das „Wort Gottes“ oder das Evangelium selbst (s. § 47), durch welches sie selbst hervorgerufen ist, welches sie empfangen hat und auf Erden ausbreitet, und der Gottesdienst, insonderheit das Gebet und die Sakramente, in welchen sie sich kraft des heiligen Geistes zu ihrem Herrn und Heiland Jesus Christus und zum himmlischen Vater in Christo bekennt. Dies Bekenntnis ist aber weder genau noch völlig erschöpfend noch gegen alle Mißdeutungen und Mißverständnisse geschützt von irgend einer der bestehenden Bekenntnisformeln und Bekenntnisschriften der verschiedenen Konfessionen endgültig dargestellt, sondern hat sich, unter jeweiliger, entsprechender Berücksichtigung der in den überlieferten Bekenntnissen zum Ausdruck gelangten Glaubensgedanken, in jedem Zeitalter den gegebenen Verhältnissen, Aufgaben, Fragen und Kämpfen entsprechend aufs Neue lebendige und selbständige Formen zu geben. Dies hängt notwendig mit der Thatsache zusammen, daß Grundlage, Inhalt, Mittelpunkt und Ziel des christlichen Evangeliums nicht irgend welche „Lehren“, „Wahrheiten“ oder gar ein System oder ein Gesetz von Sätzen ist, sondern die Person Jesu Christi und sein Reich. Will man aber auf eine bestimmte Formel des Bekenntnisses der ganzen Christenheit hinweisen, so bleibt nach Lage der Dinge nur das Vaterunser übrig.

2. Das notwendige Bekenntnis der ganzen Christenheit hat folgende charakteristische Merkmale:

a) Die Anerkennung der Messianität, bzw. der einzigartigen Würde und Bedeutung Jesu, — eine Anerkennung, welche jedoch, je nach dem christlichen Verständnis und den sonstigen Verhältnissen der Bekennenden, sich einen sehr verschiedenen Ausdruck geschaffen hat und schaffen muß. Vgl. Mt. 21, 9. 15. 24, 64. Joh. 6, 68f. 1. Joh. 2, 22—27. 4, 2. 15. 2. Joh. 7. Röm. 10, 9ff. 1. Kor. 1, 23 u. s. w. — Von der verschiedenartigen Ausgestaltung dieses Bekenntnisses giebt die Kirchen- und Dogmengeschichte wie das tägliche Leben und die kirchliche Dichtung und Predigtlitteratur überall Beispiele.

b) Das demütige, betende Sündenbekenntnis und die dankbare Anerkennung des empfangenen Heils. Vgl. Lk. 15, 18f. 17, 10. 15. 18, 13. 23, 42. Apgsch. 2, 11. 47. Jak. 5, 16. 1. Joh. 1, 9. 2. Kor. 6, 1—10. Dem entspricht die Ordnung des christlichen Gottesdienstes und die Bedeutung von Taufe und Abendmahl.

c) Die freudige, von Freimut (παῤῥησία) getragene Verkündigung des Evangeliums. Mt. 10, 26f. 32. Apgsch. 1, 8. 4, 8ff. 20. 29. 5, 32. 42. 22, 1ff. 26, 25f. 1. Petr. 3, 15ff. — Die Mission.

d) Den Gehorsam gegen Gottes Willen, gegen seine Ordnungen und Boten in einem guten, neuen Lebenswandel. Mt. 5, 13—16. 7, 21. 21, 28—31. 22, 21. 23, 29f. 1. Petr. 2, 12ff. 3, 16ff. 1. Joh. 3, 18. 2. Kor. 6, 1—10. 2. Tim. 2, 19. 4, 7. Tit. 1, 16. Offenb. 3, 8. — Die christliche Sittlichkeit.

e) Die ausharrende Treue in den um des Evangeliums willen hereinbrechenden Leiden und Verfolgungen. Mt. 5, 10—12. 10, 18f. 24, 9—14. 26, 55. Apgsch. 5, 41. 7, 55ff. 1 Petr. 2, 19ff. 4, 16f. 2. Kor. 6, 1—10. Ebr. 11, 36ff. Offenb. 2, 13. 6, 9. 20, 4. — Das Kreuz und das Martyrium.

Einem solchen Bekenntnis in der That und Wahrheit verheißt der Herr die Anerkennung und den Segen Gottes. Mt. 16, 32. 2 Tim. 2, 11—13. 19. Offenb. 3, 5.

Anm. 1. Abgesehen von diesem gleichen und gleich notwendigen, praktischen Bekenntnis aller rechten Christen beschränkt sich die Einheit und Gleichheit des Bekenntnisses räumlich auf einzelne Teilkirchen und sachlich darauf, daß alle christlichen Konfessionen und Sekten ihrerseits nach besten Kräften, aber mit dem verschiedensten Erfolge das Evangelium zu verstehen und darzustellen versuchen und dabei irgendwie auch die heilige Schrift gebrauchen. Übrigens ist darauf hinzuweisen, daß der Gebrauch derselben Bekenntnisformel (z. B. des Symbolum apostolicum bei den römischen Katholiken und den evangelischen Christen) noch keineswegs die thatsächliche Einheit des Bekenntnisses verbürgt, sondern, falls das Verständnis und die Deutung jener Formel verschiedenartig ist, den Zwiespalt zum Schaden der Sache nur verdeckt. Endlich ist ein unvollständiges, unvollkommenes und noch im Werden begriffenes Bekenntnis nicht zu behandeln

wie ein mit positiv falschen und unevangelischen Elementen durchsetztes Bekenntnis. Das letztere ist abzulehnen oder zu reinigen, das erstere mit Freuden zu begrüßen und sachgemäß weiterzuentwickeln.

Anm. 2. Von den drei sog. „ökumenischen“ Bekenntnissen ist sowohl das apostolicum wie das athanasianum der ganzen griechisch-katholischen Kirche unbekannt; das nicaeno-constantinopolitanum, das Symbol der ganzen offiziellen Reichskirche seit 325, bzw. 381, ist von großen Kirchengemeinschaften, denen man den christlichen Charakter nicht absprechen kann, in jenen Zeiten abgelehnt und hat außerdem eine Reihe in den früheren Zeiten innerhalb der Christenheit berechtigter Glaubensanschauungen ausgeschieden. Da es in seinem eigentlichen Sinne heutzutage nur noch bei tieferer philosophischer und theologischer Bildung verständlich ist, einzelne Gedankenreihen der heiligen Schrift nicht bloß wiedergegeben, sondern fortgebildet hat und zu seiner Geltung nicht durch rein religiöse Interessen und Mittel, sondern auch durch Majoritäten und durch politische Beeinflussung gelangt ist, so dürfte auch dies Symbol, so sehr es bei der damaligen kirchlichen Frage die beste und sachgemäße Entscheidung traf, im tiefsten Grunde als ökumenisch nicht zu bezeichnen sein. Das Symbolum apostolicum ist eine, in ihren Grundzügen bis ins 2. Jahrhundert zurückreichende, in der jetzt gebräuchlichen Form aber erst im 5. Jahrhundert fertig gewordene Bekenntnisformel der bereits katholisch werdenden Kirche, für uns ohne Anstoß nur deshalb kirchlich verwendbar, weil Luther in seiner meisterhaften Erklärung sie in evangelisch-biblischem Sinne gedeutet, bzw. umgedeutet hat. Das sog. Symbolum athanasianum, frühestens im 5. Jahrhundert entstanden und unbekannten Ursprungs, erst im späteren Mittelalter allgemeiner gebräuchlich und zu den ökumenischen Symbolen erst durch einen Irrtum der Reformatoren gerechnet, ist ein kurzer, großartiger Abriß der theologischen Lehre Augustins über die Dreieinigkeit und die Person Jesu Christi, und deshalb nur von einem wirklichen theologischen Verständnis der augustinischen Theologie und ihrer Voraussetzungen aus zu begreifen und zu vertreten.

Anm. 3. Als „Bekenntnisschriften“ der lutherischen Reformation und des deutschen evangelischen Protestantismus gelten außerdem: die beiden Katechismen Luthers (1529, volkstümliche Lehr- und Erbauungsbücher für Kirche, Schule und Haus); die Confessio Augustana, das staatsrechtliche Grundbekenntnis der evangelischen Reichsstände vom 25. Juni 1530, in welchem die evangelische Anschauung und Praxis vor Kaiser und Reich als die wahrhaft katholische und allgemeinchristliche dargelegt wird, in durchaus versöhnlichem Sinne; die Apologie des Augsburger Bekenntnisses (1531), ausführlicher und schärfer, die Einwendungen der Gegner widerlegend; die sog. Schmalkaldischen Artikel nebst dem melanchthonischen Traktat über den Primat des Papstes und die Jurisdiktion der Bischöfe (1536), polemisch gehalten und an einer friedlichen Verständigung mit den Päpstlichen zweifelnd; und endlich — nur von den streng lutherischen Kirchengemeinschaften anerkannt — die Konkordienformel (1577), ein theologisches Meisterwerk seiner Zeit, der kirchlichen Eintracht aber mehr gefährlich als förderlich geworden. — Die reformierten Kirchengemeinschaften haben eine ganze Anzahl, den verschiedenen Ländern entstammende Symbole von sehr verschiedener Art, Geltung und ungleichem Wert.

Anm. 4. Die evangelischen Bekenntnisschriften, in einem langen Zeitraum bei den verschiedensten Gelegenheiten entstanden, zu den verschiedensten Zwecken ausgearbeitet, von Fürsten, Theologen und Juristen meist in staatsrechtlichem Sinne und mit staatsrechlicher Bedeutung behandelt und eingeführt, in keiner Weise ein theologisches System oder alle Einzelheiten des Evangeliums dar-

stellend, zuerst mehr zufällig zusammengestellt, endlich in ganz bestimmter Absicht hie und da zu einem Ganzen verbunden, tragen alle in ihrem Entwurf, in ihrer Sprache, in ihren Begriffen und Formulierungen ein zeitgeschichtliches Gepräge. Sie sind dabei vielfach von Verhältnissen, Gegensätzen und Anschauungen abhängig, welche heutzutage nicht mehr lebendig und gültig sind; auch kann man einzelne Lücken, Verschiedenheiten, Entwicklungsstadien und Widersprüche in ihnen beobachten, ein Umstand, der sie zu unfehlbaren kirchenrechtlichen Lehrgesetzbüchern im strengen Sinne unfähig macht. Aber sie selbst wollen auch gar nicht dafür gelten. Sogar die Konkordienformel, nach der Überzeugung ihrer Verfasser selbstverständlich im Einklang mit der Bibel, beansprucht nur soweit Gültigkeit, als sie mit der heiligen Schrift übereinstimmt. Eine abweichende theologische Ansicht, durch die heilige Schrift hervorgerufen und motiviert, stempelt also keinen Laien oder Theologen ohne weiteres zu einem „unkirchlichen" Manne. Gerade als theologisch wissenschaftlicher und rechtlich praktischer Ausdruck des reinen Evangeliums sind die „Bekenntnisse" nur eine relative Norm; denn die Theologie und das Recht sind wandelbar, das Evangelium bleibt dasselbe. Dagegen sind die Bekenntnisschriften eine religiöse, die Gewissen bindende und verpflichtende Autorität insofern, als der evangelische Theologe auf Grund seiner Arbeit überzeugt sein muß, daß die Bekenntnisschriften für die Verkündigung des reinen Evangeliums die Grundsätze und die Richtung, den Gesamtinhalt, das einheitliche Ideal und den einigen, rechten Grund richtig darstellen. In diesem Sinne und in dieser Überzeugung hat man „Bekenntnisse" aufgestellt, indem man sich ausdrücklich vorbehielt, über Einzelheiten und Unwesentliches noch weiter zu verhandeln und Änderungen vorzuschlagen. Nur in diesem Sinne sind die Bekenntnisse das „Schriftverständnis" einer evangelischen Kirche. Wer aber in diesem Sinne mit den Bekenntnissen seiner Teilkirche sich nicht mehr eins weiß, der sollte nicht bloß als Theologe und Amtsträger, sondern ebenso als Laie einer andern Konfession sich anschließen.

3. Selbstverständlich muß jede lebendige Glaubensüberzeugung, zumal wenn sie sich gegen ausgesprochenen Gegensatz zu verteidigen und durchzusetzen hat, sich auch eine ihrem Inhalt möglichst entsprechende Form schaffen, und, wo sie eine Glaubensgemeinschaft zusammenhält und begründet, eine solche Form, welche wenigstens das Wesentliche der gemeinsamen Glaubensüberzeugung klar zum Ausdruck bringt. Allein dieser Ausdruck der Glaubensüberzeugung will, wenn er wirklich seinem Zweck entsprechen soll, nicht sowohl theologisch vorbereitet und begründet und rechtlich sanktioniert, sondern vor allem von der unmittelbaren, allgemeinen religiösen Erfahrung und Überzeugung erzeugt, getragen oder anerkannt sein; deshalb ist er nicht sowohl das Resultat menschlicher Bemühungen, Leistungen, Spekulationen und Beschlüsse, als vielmehr eine göttliche Gabe und Fügung, die wir erbitten und erhoffen, aber nicht erzwingen und selbst schaffen können, — am allerwenigsten durch Majoritätsbeschlüsse, theologische Untersuchungen und kirchenrechtliche Bestimmungen und Überlieferungen. Selbst ein korrektes und rechtmäßiges formuliertes Bekenntnis sichert nur da, wo es als ein freies Evangelium anerkannt, aber nicht als ein kirchliches Lehrgesetz behandelt wird, die christliche Wahrheit und die kirchliche Einheit.

Anm. 5. Ob dieser Ausdruck der Glaubensüberzeugung in wenigen, kurzen Grundsätzen oder in einer ausgeführten Lehre oder gar in einem vollständigen System, ob er in Lied, Predigt, Gesetz oder nur in anerkannten Sitten und Einrichtungen besteht und hervortritt, ob er überliefert oder neugewonnen, ob er rechtlich bereits anerkannt ist oder nicht, ob er die Majoritäten der offiziellen Kirchenglieder und die Autorität des menschlichen Kirchenregiments für sich hat oder nicht, ist an sich religiös völlig gleichgültig, wenn er nur in seiner Weise richtig dem Einen unveränderlichen Evangelium entspricht. Dafür ist einerseits die Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Lehrweisen auf dem einen Grunde der christlichen Erfahrung und Überzeugung, andrerseits aber die Forderung der neutestamentlichen Schriftsteller beweisend, an dem einfachen, sicheren, geschichtlichen, überlieferten Evangelium festzuhalten. Vgl. z. B. 1 Th. 4, 1f. Gal. 1, 6—10. 1. Kor. 15, 1—4. Kol. 2. u. s. w. Wo aber die „Kirchenlehre" oder das „Bekenntnis" etwas anderes ist oder sein will als die Darstellung des schlichten Evangeliums im reinen Verstande, da kann sie wohl das einigende Band einer theologischen Schule oder einer religiösen Rechtsgemeinschaft oder das Lehrgesetz eines dem Staate ähnlichen Organismus sein, aber nie die für alles christliche Glauben, Leben und Lehren unumgängliche Grundlage und schöpferische Kraft. Indem unsre Reformatoren als das Merkmal der Christenheit die pura doctrina evangelii bezeichneten, haben sie damit nicht irgend eine bestimmte Summe theologischer Sätze gemeint und noch weniger in ihren Bekenntnisschriften die erschöpfende und in alle Ewigkeit gültige Form dieser evangelischen Lehre herstellen wollen, sondern sie haben darunter das Eine unerschöpfliche reiche und deshalb mannigfacher Darstellungen fähige, praktische Evangelium in „reinem Verstande", d. h. in seinem echten, ursprünglichen, unverfälschten Sinne verstanden. Vgl. Conf. Aug. IV, 2. XV, 4. XXI, 2. XXII, 20. XXVIII, 34. 50. Apol. III, 121. 224. IV, 8. 15. 20. 21. 30. V, 3. XIII, 13. Artt. Smalc. II, 2, 15. Cat. mai. II, 33. III, 54. V, 32.

Anm. 6. Die Anschauung, daß das christliche Bekenntnis sich in festformulierten, theologisch begründeten, rechtlich für die Mitglieder oder doch für die Geistlichen der Kirche gültigen, offiziellen Lehrgesetzen („Dogmen") zu entfalten habe, ist deutlich hervorgetreten erst im 2. Jahrhundert, als in dem Kampfe mit den verschiedenen Irrlehren die Christenheit sich zur altkatholischen Kirche ausgestaltete, und das einfache, geschichtliche Evangelium von Christo gegen willkürliche Entstellungen und Umdeutungen geschützt werden sollte. Eine besondere Bedeutung erhielten diese „Dogmen", als seit der Verstaatlichung des Christentums von ihrer Anerkennung nicht bloß die Zugehörigkeit zur rechten „Kirche", sondern auch die staatsbürgerlichen Rechte abhängig und die Vertreter abweichender Meinungen zugleich kirchlich und bürgerlich rechtlos gemacht wurden, — ein Standpunkt, den die römische Kirche hinsichtlich ihrer unfehlbaren Kirchenlehre und ihrer Dogmen theoretisch wenigstens auch heutzutage noch vertritt. Thatsächlich und grundsätzlich ist diese Anschauung und Praxis durch die Reformation durchbrochen, freilich erst in dem modernen Staat unsers Jahrhunderts völlig aufgehoben worden (s. §§ 45, 60).

Anm. 7. Übrigens ist der Gedanke, daß es eine Reihe unfehlbarer und heilsnotwendiger Lehrsätze gebe, die, verstanden oder nicht verstanden, gern oder widerwillig, in jedem Christenleben anerkannt und für wahr gehalten und in der „Dogmatik" untersucht, zusammengefaßt, dargestellt und vor der menschlichen Vernunft gerechtfertigt werden müßten, gar kein evangelischer, also auch kein christlicher Gedanke. Es giebt schließlich nur Eine christliche Grundwahrheit: in Jesu Christo allein das vollkommene Heil. Die verschiedenen Folgerungen, Voraussetzungen und Formulierungen dieses Einen Evangeliums sind aber als christliche Heilswahrheiten zu bezeichnen (— wozu das irreführende Fremdwort „Dogma"?!)

und in jedem Zeitalter und von jedem Einzelnen aufs neue zu erfahren, zu prüfen und in alter oder neuer Weise zum Ausdruck zu bringen. Eine „Heilswahrheit“ oder ein „Glaubenssatz“ kann überhaupt für jeden Einzelnen und für die Gemeinschaft nur eine solche Wahrheit und Gewißheit sein, die in irgend einer Weise unmittelbar das Heil oder das Vertrauen zu Gott begründet. Heilswahrheiten, bzw. Glaubenssätze sind also solche Wahrheiten, auf denen nach unsrer eignen Erfahrung unser Heil, bzw. unser Glaube, d. h. unser Verhältnis zu Gott beruht, und welche wir zu gleicher Erfahrung andern vortragen. Christliche Heilswahrheiten, bzw. Glaubenssätze sind aber solche Wahrheiten, in denen nach dem grundlegenden Zeugnis der ältesten Christenheit sich das in Christo neugewonnene Heilsbewußtsein allgemein gültig, deutlich und entschieden ausprägt. Die einzelnen Glaubenssätze oder Heilswahrheiten setzen also bei jedem ihrer Verfechter zuerst die eigne praktische Erfahrung voraus. Sie erweisen sich als wesentliche christliche Glaubenssätze, indem man 1. ihre allgemeine praktische Anwendbarkeit (nicht ihre theoretische Allgemeingültigkeit) auf das Menschenleben zum Zwecke des Heils nachweist und 2. diesen ihren Wert und Charakter an der ältesten Christenheit erhärtet. Nicht die Unfehlbarkeit, sondern die Gewißheit ihrer Verkündiger, und nicht die Heilsnotwendigkeit, sondern die Heilszweckmäßigkeit ihrer Anerkennung ist zu behaupten und zu fordern. Endlich sei daran erinnert, daß nach Paulus der Glaube nicht aus der Dogmatik und diese aus dem Worte Gottes kommt, sondern der Glaube kommt allein aus dem *κήρυγμα*, d. h. aus der überzeugungsvollen Verkündigung, diese aber allein aus dem Worte und der Offenbarung Gottes.

§ 50. Die christliche Geschichtsbetrachtung.

1. Das Christentum ist nicht eine natürliche, sondern eine geschichtliche Religion. Lernt nun die Christenheit durch die Person Jesu Christi und den Geist Gottes die Natur und das natürliche Leben als eine Offenbarung Gottes verstehen (vgl. z. B. Mt. 6, 25ff. 10, 29ff. 13. 21, 19ff. Jak. 5, 7. Röm. 8, 18—23), so ist sie durch ihren Ursprung, ihren Charakter und ihre Bestimmung vollends darauf angewiesen, auch die Weltgeschichte in einem ganz bestimmten Sinn aufzufassen und zu beurteilen. So entsteht eine christliche Geschichtsbetrachtung, die sich — trotz ihrer Anlehnung an die alttestamentliche Geschichtsbetrachtung (s. §§ 14—16) — von aller vorchristlichen und außerchristlichen wesentlich unterscheidet. Nicht als ob die Christenheit im stande wäre, die zukünftigen Geschicke zu ergründen oder alle Einzelheiten der vergangenen Zeiten sicher und entscheidend zu deuten, aber die christliche Geschichtsbetrachtung zeichnet sich durch eine Reihe charakteristischer Merkmale vor jeder andern Geschichtsbetrachtung aus:

a) Dem universalen Charakter des Evangeliums entsprechend hat erst in der Christenheit auch das geschichtliche Interesse und Urteil universalen Gesichtskreis und universale Gesichtspunkte gewonnen in einer Weise, wie es weder durch den israelitischen Monotheismus noch durch die heidnischen Weltreichsbestrebungen noch durch den philosophischen Kos-

mopolitismus geschehen ist. Der ungeheure Gedanke einer „Weltgeschichte" und die Idee einer „Erziehung des Menschengeschlechts" ist ein Ausfluß des christlichen Glaubens.

Anm. 1. Daran wird weder dadurch etwas verändert, daß die christliche Geschichtsbetrachtung und Geschichtswissenschaft erst im Laufe der Jahrhunderte allmählich sich entwickelt und die verschiedensten Stufen durchlaufen hat, noch dadurch, daß Jahrhunderte und Jahrtausende der Vergangenheit für uns fast ganz in Dunkel gehüllt sind, noch auch dadurch, daß auch für die christliche Anschauung viele Völker den Saum der Geschichte kaum berührt haben und berühren. Der christliche Glaube ist bereits insofern siegreich, als die Menschheit oder die Völkerwelt mehr und mehr wirklich als eine Einheit betrachtet wird; und die Mission gewinnt für die grundlegenden Gedanken der christlichen Geschichtsauffassung — und sei es auch in noch so kindlicher Form — auch die bisher unzivilisierten Völker.

b) Als Mittelpunkt und Höhepunkt der ganzen Weltgeschichte wird von der christlichen Geschichtsbetrachtung die Person Jesu Christi angesehen, als Zielpunkt und Vollendung der ganzen Weltgeschichte die Vollendung seines Reiches. Somit werden die geschichtlichen Erscheinungen, je nach ihrem mittelbaren oder unmittelbaren Zusammenhang mit oder Gegensatz zu Jesu Christo und seinem Reich beurteilt. Eine besondere Bedeutung kommt dabei selbstverständlich dem Volke Israel, seiner Geschichte und der ihm gewordenen Offenbarung zu.

c) Damit ist der christlichen Geschichtsbetrachtung eine so einheitliche und umfassende Ordnung gegeben, daß sie einerseits alle Erscheinungen der Weltgeschichte zusammenhängend in den Rahmen ihres Verständnisses und ihrer Beurteilung hineinzuziehen vermag und andrerseits doch nicht lediglich durch vergängliche und widerspruchsvolle, diesseitige Interessen, sondern durch die höchsten religiösen Gedanken und überweltlichen Ziele bestimmt ist. Sie ist teleologisch.

Anm. 2. Die christliche Geschichtsbetrachtung ist also in erster Linie eine religiöse, nicht eine wissenschaftliche; sie geht von einem ganz bestimmten Standpunkt aus, ist also nicht — was freilich überhaupt bei keiner Geschichtsbetrachtung möglich ist — farblos, „objektiv" und unvoreingenommen in allgemeinem Sinn. Trotzdem verbürgt sie eigentlich auch erst eine rechte wissenschaftliche Behandlung der Weltgeschichte und hat sie hervorgerufen, weil sie von den höchsten, umfassendsten, allgemeinsten Gesichtspunkten beherrscht wird und das Verständnis wie die Gerechtigkeit gegenüber den verschiedenen Stufen und Erscheinungen geschichtlichen Werdens nicht ausschließt, sondern entwickelt und fördert. Auch wird gerade rechte christliche Frömmigkeit sich bei der Anwendung der höchsten Gesichtspunkte und der umfassendsten Maßstäbe immer der Unzulänglichkeit und der Grenzen menschlichen Erkennens und Urteilens bewußt bleiben. — Umdeutungen der wirklich christlichen Gedanken (wie bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts) oder einseitige Anwendung und Fortbildung (z. B. die Erwartung der unmittelbaren Nähe der Wiederkunft Christi als der einzig entscheidende Ausgangspunkt der geschichtlichen Anschauung bei den Montanisten, Wiedertäufern, Irvingianern) finden in dem wirklichen und vollständigen Evangelium von selbst ihr Gegengewicht.

d) die entscheidenden Maßstäbe der christlichen Geschichtsbetrachtung sind weder politische noch ästhetische noch spekulativ-philosophische und positivistische (d. h. nach dem äußeren Erfolge sich richtende), sondern sittlich-religiöse im Sinne des Evangeliums.

e) Die christliche Geschichtsbetrachtung ist zugleich optimistisch und pessimistisch: optimistisch, weil sie religiös gegründet ist auf den Glauben an einen überweltlichen Gott, an sein Wirken und seine Offenbarung in der Weltgeschichte und an die gewisse Vollendung seines Reichs und Heils; pessimistisch, weil sie sittlich die strengsten Maßstäbe anwendet und alle dem Wesen des Gottesreiches widerstrebenden Elemente der Welt und Geschichte empfinden und kennen lehrt, wie keine andre Würdigung der Geschichte.

f) Die gemeinsame und (trotz mancher Unterschiede im einzelnen) in den großen Grundzügen gleichartige christliche Geschichtsbetrachtung ist ein sehr wesentliches und einflußreiches Einheitsband der Christenheit und ein bedeutsamer Rahmen und Einschlag des christlichen Glaubens. Sie ist auch keineswegs willkürlich oder zufällig entstanden, sondern liegt im Wesen des christlichen Evangeliums begründet, wie zahlreiche Stücke des N. T.s beweisen. (Vgl. z. B. Mk. 4, 26ff. Mt. 13, 23—25. Mk. 13. Lk. 21. Joh. 1, 1—18. Apgsch. Kap. 2. 3. 5. 7. 13. 17. Röm. 1—3. 9—11. Eph. 1—3. Ebr. Offenb. Joh.) Deshalb darf sie auch nicht aufgegeben oder abgeschwächt werden, sondern ist unbedingt aufrecht zu erhalten. Sollte der Geschichtsunterricht der Schule einmal ihr gegenüber gleichgültig oder feindselig werden, so wäre die Christenheit genötigt, für ihre Glieder ihrerseits irgend welchen Ersatz dafür zu schaffen.

Anm. 3. Aus dem Bisherigen ergiebt sich schon, daß mit einer einseitigen, unrichtigen und äußerlichen Auffassung des christlichen Evangeliums eine Verschiebung der christlichen Geschichtsbetrachtung verbunden sein wird. Indem z. B die römische Kirche sich selbst, d. h. ein rechtlich-staatlich geordnetes, hierarchisch verfaßtes Weltreich als das Gottesreich hinstellt, muß notwendigerweise die ganze Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen und Faktoren davon abhängen, wie sich die letzteren zu dem römischen Papstreich verhalten. Ideal vorgebildet in Augustins großartigem Werke de civitate dei, ist diese Anschauung im Mittelalter die unbestrittene gewesen, bis die Reformation mit dem lauteren Evangelium auch eine echt evangelische Geschichtsbetrachtung wieder anbahnte und dieselbe an Stelle der katholisch-kirchlichen mehr und mehr auch in die Geschichtswissenschaft einführte. Bei dieser Sachlage ist die Forderung eines konfessionellen Geschichtsunterrichts zugleich im Interesse rechter Geschichtswissenschaft und klarer, evangelischer Frömmigkeit.

Anm. 4. Von besonderem Interesse innerhalb der Weltgeschichte ist für die Christenheit natürlich ihre eigne Geschichte, d. h. die christliche Kirchengeschichte. Nun wird man freilich eine Geschichte der Christenheit im höchsten Sinne des Wortes nicht schreiben können, da das eigentliche Wesen der Christenheit, ihre Merkmale, Aufgaben und Bedürfnisse, ihre Ausbreitung und ihr gliedlicher Zusammenhang sich der äußeren empirischen Wahrnehmung mehr oder weniger entziehn, und die besten, hei-

ligsten und wirksamsten Kräfte der Christenheit im Verborgenen wirken. Aber in relativem Sinne wird man eine Geschichte der Kirche darstellen können, indem man alle diejenigen Erscheinungen, welche unter dem christlichen Namen aufgetreten sind oder in irgend einem erkennbaren Zusammenhang mit dem Christentum stehen, erforscht und ihr Wesen und ihre Entwicklung an dem Maßstabe des ursprünglichen, reinen Evangeliums mißt. Um so sachgemäßer wird eine Darstellung der Kirchengeschichte ausfallen, je mehr die Entwicklung der eigentlich lebendigen, religiösen Gedanken und Anschauungen, die Ausgestaltung der christlichen Sitte in Volksleben, Kultur und öffentlichem Rechte, die Handhabung und der Geist des christlichen Gottesdienstes für jedes Zeitalter und jede Konfession in den Vordergrund tritt. Die rechtlichen Ordnungen der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat und bis zu einem gewissen Grade auch die äußere Ausbreitung der christlichen Kirche sind dem gegenüber, nach evangelischer Anschauung wenigstens, erst Größen zweiten Ranges. Besonders zu beachten aber ist in der Kirchengeschichte, wie das Evangelium, je nach den Verhältnissen, die es vorfindet, und je nach der Art, wie es vertreten wird, die verschiedensten geschichtlichen Erscheinungen hervorruft, meist auch auf dem Boden der Christenheit Mischungen, in denen Irdisches und Himmlisches, Echtchristliches, Natürliches und Weltliches in der mannigfachsten Weise miteinander verbunden ist. Das gilt in gewissem Sinne — freilich in sehr verschiedenem Grade — von allen Zeitaltern und Konfessionen und von allen Gebieten christlichen Glaubens und Lebens.

Kapitel XIII.

Der religiöse Heilsbesitz des einzelnen Christen.

§ 51. Die Taufe.

1. Das erste Heilsgut, welches der Christ als Glied einer christlich gläubigen Familie meist schon in den ersten Tagen oder Wochen seines Lebens empfängt, ist die heilige Taufe. Die Taufe bedeutet für den einzelnen Christen seine Aufnahme in die Christenheit, durch die er zugleich Gott dargebracht und aller Güter der Christenheit theilhaftig wird (s. § 45). Andrerseits bekennt sich in der Taufe der Täufling zu Jesu (bzw. zu dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste) und übernimmt die Verpflichtung, fortan dauernd einen dem Evangelium entsprechenden Wandel zu führen. Recht verstanden bedeutet die Taufe also, mag sie nun an Kindern oder an Erwachsenen geübt werden, die Zueignung der göttlichen Rechtfertigung (s. § 38) und die Thatsache der menschlichen Bekehrung (s. § 53). Apgsch. 2, 38. Gal. 3, 26ff. Kol. 2, 11f. Röm. 6, 3f. Hebr. 10, 22f. 1. Petr. 3, 21. 1. Joh. 5, 6.

Anm. 1. Die Taufe schließt also die Forderung ein, daß der Christ, nunmehr durch die Gnade Gottes auf den rechten Lebensweg gestellt, fortan einer eigentlichen „Bekehrung“, d. h. einer völligen Veränderung seiner Lebensrichtung

nicht mehr bedürfen sollte, wenn auch die ihm anhaftenden Mängel und Sünden erst durch die stete Arbeit der Heiligung mehr und mehr beseitigt werden müssen, und das Wesen auch des Getauften einer fortgesetzten, gründlichen Läuterung, Erneuerung und Erziehung durch die Kraft des Geistes Gottes und des Evangeliums bedarf. Sollte ein getaufter Christ früher oder später aus der christlichen Richtung seines Lebens durch Unglauben und Sünde herausgedrängt werden oder durch den Mangel an christlicher Erziehung und Gemeinschaft überhaupt in die rechte Lebensrichtung trotz der Taufe nicht gekommen sein, so bedarf er selbstverständlich einer einmaligen, gründlichen Bekehrung und neuen Selbstentscheidung, ist dann aber bezüglich der göttlichen Gnade und Vergebung und des gesamten christlichen Heils einfach auf die Kraft und Wirkung seiner Taufe zu verweisen. Dagegen sind die Unvollkommenheiten und Schwachheitssünden des werdenden Christenlebens nicht mit jener thatsächlichen Abkehr vom Evangelium auf eine Stufe zu stellen. In der Regel soll der Christ nicht der „Bekehrung", sondern der Heiligung bedürfen und nicht sowohl der völligen Änderung als der Läuterung seiner Gesinnung.

Anm. 2. Aus Luthers großem Katechismus sind hier besonders folgende Stellen wertvoll: 4. Hauptstück § 41: „Darum hat ein jeglicher Christ sein Leben lang genug zu lernen und zu üben an der Taufe: denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich gläube, was sie zusagt und bringet, Überwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben. Summa, es ist so überschwänglich, daß, wenns die blöde Natur könnte bedenken, sollte sie wohl zweifeln, ob es könnte wahr sein . . . . § 44: Also muß man die Taufe ansehn und uns nütze machen, daß wir uns des stärken und trösten, wenn uns unsre Sünde und Gewissen beschweret, und sagen: ich bin dennoch getauft; bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben beide an Seele und Leib . . . 65: Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wiederherauskommen, deuten die Kraft und Werk der Taufe, welches nichts anders ist, denn die Tötung des alten Adams, danach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anderes ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen . . . . . 75—77: Darum, wenn du in der Buße lebest, so gehst du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirket, anhebt und treibt; denn darin wird gegeben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue herfürkomme und stark werde. Darum bleibt die Taufe immerdar stehen, und ob gleich jemand davon fällt und sündiget, haben wir doch immer einen Zugang dazu, daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe. 84—86: Darum soll ein jeglicher die Taufe halten als ein täglich Kleid, darin er immerdar gehen soll, daß er sich allezeit in dem Glauben und seinen Früchten finden lasse, daß er den alten Menschen dämpfe und im neuen erwachse. Denn wollen wir Christen sein, so müssen wir das Werk treiben, davon wir Christen sind; fällt aber jemand davon, so komme er wieder hinzu. Denn wie Christus der Gnadenstuhl darum nicht weicht noch uns wehrt wieder zu ihm zu kommen, ob wir gleich sündigen: also bleibet auch alle sein Schatz und Gabe. Wenn nun einmal in der Taufe Vergebung der Sünden überkommen ist, so bleibt sie noch täglich, solange wir leben, d. i., den alten Menschen am Halse tragen."

2. Durch diesen Charakter der Taufe als eines Bekenntnisses und Gelübdes ist zugleich die Notwendigkeit gegeben, daß überall da, wo die

Sitte der Kindertaufe herrscht, der Täufling im Evangelium unterrichtet wird und, wenn er zur Reife und Selbständigkeit kommt, in irgend einer Form das seiner Zeit von seinen Paten für ihn abgelegte Bekenntnis und Gelübde auch als sein persönliches Bekenntnis und Gelübde anerkennt, wenn nicht durch eine besonders feierliche Handlung (Konfirmation), so doch durch rege aktive Teilname an Gemeindeleben und Gemeindegottesdienst.

Anm. 3. Die Einrichtung der feierlichen Handlung der Konfirmation, d. i. Bestätigung des Taufbundes, hat sich seit dem 17. Jahrhundert erst allmählich zu einer allgemeinen kirchlichen Sitte aufgeschwungen und ist von den verschiedenen kirchlichen Richtungen und Zeitaltern sehr verschieden beurteilt und ausgestaltet worden. Es werden folgende Punkte zu beachten sein: a) die Konfirmation ist selbst kein Sakrament und der Taufe nicht im entferntesten gleichwertig, sondern ein durch allgemeinere Gründe und die kirchliche Sitte hervorgerufener und getragener Anhang zur Taufhandlung. In Volkskreisen pflegt die Konfirmation vor allem dadurch einer ganz besonderen Aufmerksamkeit und Wertschätzung sich zu erfreuen, weil mit der Konfirmation meistens der Abschluß des Schulunterrichts und der Übertritt ins bürgerliche Leben zusammenfällt. Es dürfte mindestens zweifelhaft sein, ob dies Zusammenfallen der eigentlichen, religiösen Bedeutung der Konfirmation nicht ganz erheblichen Abbruch thut; b) bei der Handlung selbst ist nicht der Prediger, sondern der zur Konfirmation zugelassene Täufling der Konfirmierende, d. h. derjenige, der sich selbst öffentlich zu seiner Taufe und damit zum Evangelium bekennt. Der Prediger und die anwesende Gemeinde treten vor allem als Fürbittende für die Konfirmanden auf; dies ist auch der Sinn der meist gebräuchlichen Handauflegung; c) wenn die Gemeinde von der Konfirmation die Teilnahme am Abendmahl und andre Rechte der erwachsenen Gemeindeglieder (kirchliches Wahl- und Einspruchsrecht u. dgl.) abhängig macht, so ist das eine kirchenrechtliche Ordnung, welche nur als nebensächliche Folge, nicht aber als notwendiger und wesentlicher Inhalt der eigentlichen Konfirmationshandlung zu betrachten ist; d) dagegen ist eine sehr bedeutsame und notwendige Forderung der in irgend einer Form der Konfirmation vorangehende, kirchliche Unterricht; denn bei der Konfirmation soll sich der Täufling eben zu dem ihm deutlichen Evangelium aus persönlicher Überzeugung bekennen. (Doch s. § 48, Anm. 6.)

Anm. 4. Es ist sehr lehrreich zu vergleichen, wie die Konfessionen die Taufhandlung ergänzen: nämlich die römischen Katholiken durch die Firmung, die der Bischof allein vollziehen kann; die Evangelischen durch die Konfirmation, in der sich der Täufling selbständig zum Glauben bekennt. Durch diese Verschiedenheit wird ein Wesensunterschied der Konfessionen sehr bemerkbar gemacht, nämlich der, daß die Evangelischen das allgemeine Priestertum (s. § 46) als die Grundlage der Christenheit ansehen, die Katholiken dagegen das bischöfliche Amt, welches allein die vom Priester vollzogene Taufe vollenden und legitimieren kann.

Anm. 5. Alle magischen Vorstellungen von der Wirksamkeit der Taufe sind ebenso wie alle naturwissenschaftlichen und psychologischen Untersuchungen darüber, was in dem Augenblick der Taufhandlung in der Seele des Täuflings oder im Willen Gottes vorgehe, von vornherein fernzuhalten und abzulehnen.

§ 52. Der Glaube.

1. Das eigentliche Merkmal des Christenlebens ist der **Glaube**. Der Glaube ist das persönliche, zuversichtliche Vertrauen auf den lebendigen, persönlichen Gott, bezw. das in Empfänglichkeit, Hingebung und Gehorsam bestehende, überzeugungsvolle **Vertrauensverhältnis** zu ihm. Der unmittelbare Gegenstand des christlichen Glaubens ist die Person Jesu Christi und der in ihm offenbare und von ihm geoffenbarte, himmlische Vater (s. Joh. 12, 44. 45. 14, 1. 7). Sodann können die Gaben, Rechte, Zusagen und Verheißungen der Christenheit, bezw. das Evangelium, als Gegenstand des christlichen Glaubens genannt werden. Die Zustimmung zu den einzelnen Lehren, bzw. Lehrsätzen des Evangeliums oder der „Kirchenlehre" dagegen kann nur in sehr abgeleiteten und uneigentlichem Sinne als Merkmal des Glaubens gelten. Urheber, Träger und Kraft des christlichen Glaubens in den Menschenherzen ist der Geist Gottes. Mittel, den Glauben hervorzurufen, zu erhalten und zu stärken, sind das Wort Gottes und die Sakramente. Unmittelbare Folge und Ertrag des Glaubens in den Herzen ist der Eintritt in das Reich Gottes, in die Gemeinschaft Jesu Christi, in die Gemeinschaft der Gotteskinder, oder die Seligkeit und das Heil. So umfaßt und durchdringt der Glaube das **ganze** Christenleben: er ist Anfang und Ende, Höhepunkt und Ziel, Grundlage und Inhalt des Christenstandes. (Vgl. Röm. 1, 17: *ἐκ πίστεως— εἰς πίστιν*).

Anm. 1. Der Glaube ist also das durch Gottes Geist und Liebe hervorgerufene, durch Gottes Wort geweckte (Röm. 10, 14 ff.), auf den lebendigen, auferstandenen Christus und Gottes überweltliche Schöpferkraft gegründete (1. Kor. 14, 17. 15, 11 ff. Röm. 4) **Vertrauen zu Gott**, kraft dessen der Mensch sich Gott, bezw. Christo demütig unterordnet und in unbedingter Zuversicht hingiebt (Mt. 8, 8—10. 23—27. 10, 29 f. 14, 31 ff. Mk. 4, 26 ff. Lk. 1, 38. 18, 13. Röm. 14, 7 ff. 2. Kor. 1, 9. 3, 4 u. s. w.), empfänglich und geduldig das göttliche Wort hinnimmt und daran festhält (Mt. 13, 1 ff. Lk. 11, 28. Joh. 8, 31. 52. 1. Joh. 5, 10), gewissenhaft und treu ausharrend bis ans Ende (Mt. 24, 13. 45 ff. Offenb. 2, 10. 1. Kor. 1, 8 ff. 1. Petr. 5, 10 f.), der göttlichen Gnade und Liebe zugleich bedürftig und gewiß (Lk. 10, 20. 18, 13. Röm. 5, 5. 8, 38 f.), frei von irdischen Rücksichten, irdischer Furcht und irdischer Sorge, auf den Himmel und das Unsichtbare gerichtet und der Ewigkeit lebend (Mt. 6, 24—34. 8, 19 ff. 10, 28 ff. Lk. 12, 32. 34. Joh. 14, 1. 20, 29. Phil. 3, 20. Kol. 3, 1 ff. 2. Kor. 5, 7. Ebr. 11, 1 ff. 1. Petr. 3, 13 f.), Gott dem Herrn innerlich nahe und nicht bloß mit den Worten der äußerlichen Verehrung (Mt. 15, 8. Röm. 14, 22), dankbar und gehorsam (Lk. 17, 15 ff. Röm. 14, 6; Röm. 1, 5. 15, 18. 16, 19. Phil. 2, 12), das Heil nur bei Gott und Jesu suchend (Mt. 9, 22. 15, 21 ff. Mk. 10, 52. Apgsch. 4, 12), der Erhörung gewiß und an gottgegebener Kraft überreich (Mt. 17, 20. 21, 21 f. Mk. 9, 23. Lk. 17, 5 ff.), im Dienste gegen Gott teilnehmend und hilfsbereit gegenüber den Menschen (Röm. 14 u. 15). So ist der Glaube ein gottgewirktes Werk und eine göttliche Kraft (Joh. 6, 29. Eph. 2, 8. 1. Kor. 2, 5. 16, 13. Phil. 1, 21 ff. 4, 11 ff.), die

selbst die menschliche Schwachheit in Kraft umwandelt (2. Kor. 12, 9). Übrigens sind die Merkmale des christlichen Glaubens unerschöpflich. Alle Schriften des N. T.s handeln eigentlich überall von diesem Glauben, wie sie auch durchweg in diesem Glauben, aus diesem Glauben und für diesen Glauben geschrieben sind.

Anm. 2. Dieser christliche Glaube kann stark oder schwach, begründet oder unbegründet, bewußt oder unbewußt, klar oder unklar, lauter oder unlauter, erprobt oder noch werdend sein, aber er kann seinem Wesen nach nicht zusammengesetzt sein aus der Kenntnis einer Reihe von Lehrsätzen und aus der Zustimmung zu einer bestimmten Gruppe von Dogmen. Das Vertrauen, welches man zu einer Person hat, beruht nie auf einer Reihe theoretischer Wahrheiten, Lehrsätze und Vernunftschlüsse, die man kennen und annehmen müßte, sondern auf dem Eindruck, den diese Person, ihr Wesen, ihr Wirken, ihre Stellung, ihre Kraft, ihre Gesinnung in der Praxis auf unser ganzes Ich macht. Wenn das schon überall bei menschlichen Persönlichkeiten der einzige Grund und Maßstab des Vertrauens ist, wie vielmehr bei Gott und Jesus Christus! Will man aber doch irgend eine Lehre als den notwendigen Inhalt des Glaubens hinstellen, derart, daß von ihrer Anerkennung das Wesen des rechten, christlichen Glaubens abhänge, so kann es nur eine einzige, einheitliche Lehre im allgemeinsten, grundlegenden Verstande sein, nämlich die, daß der geschichtliche Jesus der gottgesandte Messias, der Sohn Gottes oder der göttliche Heiland sei. Vgl. Mt. 16, 16ff. Joh. 6, 69. Apgesch 2, 36. 3, 20f. 4, 10ff. 8, 37. 9, 20. 16, 31. 20, 21. Röm. 8, 38f. 10, 4ff. 1. Kor. 3, 11ff. 2. Kor. 3, 17. 4, 5. 15. 2. Tim. 1, 13. 1. Joh. 5, 5. Gal. 2, 20. Die weitere Ausgestaltung dieses Einen allumfassenden, christlichen Glaubenssatzes ist aber weder dem subjektiven Belieben und der Willkür des Einzelnen noch der kirchengesetzlichen Regelung anheimgegeben, sondern ist von den verschiedensten Faktoren (der kirchengeschichtlichen Entwicklung, dem formellen Begriffsmaterial und den sachlichen und geistigen Interessen der verschiedenen Zeitalter, dem Gegensatz andersartiger Auffassungen innerhalb und außerhalb des Christentums, der Arbeit der Geschichtswissenschaft, der Theologie und Philosophie, dem intuitiven Verständnis und Einfluß großer christlicher Charaktere, der Art und dem Inhalt des jeweiligen christlichen Unterrichts und Kultus und nicht am wenigsten der individuellen, religiösen Erfahrung, Erkenntnis und Lebensführung) abhängig. Eine unerschöpfliche Fundgrube und eine maßgebende Richtschnur wird aber immer der Glaube der ältesten Christenheit selber sein, wie er uns in den Schriften des N. T.s entgegentritt. Stets aber ist beides zugleich festzuhalten: die Einheit und Einheitlichkeit des christlichen Glaubens selbst und die unendliche Mannigfaltigkeit in seiner Äußerung, Form und Gestaltung. Es giebt nur Eine christliche Glaubensüberzeugung, von gleichem Wesen und Charakter bei allen rechten Christen; aber es giebt unendlich viele Glaubensgedanken und eine mannigfache Art, seinem Glauben Ausdruck zu verleihen. Es ist ein aussichtsloses und das Glaubensleben vernichtendes Unternehmen, eine einzige, bestimmte, zeitgeschichtliche Darstellung der „Glaubenslehre" als den alleinberechtigten, vollkommenen und für alle Menschen und Zeitalter gleich heilsnotwendigen Ausdruck und Inhalt des christlichen Glaubens zu behandeln.

Anm. 3. Ebenso reich wie die Merkmale des rechten christlichen Glaubens sind die Güter und Gaben, die ihm gegeben und verheißen sind; sie umspannen eben die ganze Fülle des christlichen Heils. So werden z. B. als Folgen, Früchte, Rechte oder Besitztümer des Glaubens genannt: die Gotteskindschaft (Joh. 1, 12. Gal. 3, 26), die Gerechtigkeit (Röm. 1, 17. 14, 17. Gal. 2. Ebr. 11, 6ff.), die Sündenreinheit (Apgesch. 15, 9), die Gewißheit der Liebe Gottes in Christo (Röm. 8, 28—39), die Befreiung vom Gericht (Joh. 3, 18. 36. 5, 24. Apgesch. 16, 31. Röm. 10, 10.

Eph. 2, 8. Gal. 3, 22), das ewige Leben (Joh. 3, 15 f. 36. 5, 24. 6, 40. 8, 52. 11, 25 f. Röm. 1, 17), die Freude im heiligen Geist (Apgesch. 13, 52. Phil. 4. Röm. 14, 17. 15, 13. 1. Tim. 3, 13), der Friede (Röm, 5, 1. 14, 17. 15, 13), die Kraft des Trostes (Röm. 1, 12), die Freiheit vom Gesetz (Röm. 10, 4), die Widerstandsfähigkeit und der Sieg über die Welt (1. Th. 5, 8. 1. Petr. 5, 9. Eph. 6, 16. 1. Joh. 5, 4), die Geduld und Kraft in der Trübsal (Röm. 5, 3 ff. 8, 18 ff. 1. Petr. 1, 7 ff. Jak. 1, 12. 5, 7 ff.), die Hoffnung (Röm. 5, 1), Wahrheit und Freiheit (Joh. 8, 31 f.), der Freimut der Rede (Apgesch. 4, 13. 20. 29. 2. Kor. 4, 13), das Gebet und die Gemeinschaft mit Gott und Christus (Röm. 5, 1. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21. Jak. 1, 6 ff.), die Freiheit der Überzeugung und die Gewißheit des sittlichen Urteils (Röm. 14. 1. Kor. 6, 12), die christliche Erkenntnis (1. Kor. 2. Eph. 4, 13. Philem. 6), die Herrschaft über alles (1. Kor. 3, 21 ff. Phil. 4, 11 ff.), die rechte Verbindung zwischen den Menschen (Röm. 10, 12. 15, 1 ff. Gal. 3, 28. Eph. 4, 5), der rechte Maßstab des sittlichen Handelns (Röm. 14, 23), die Kraft und der Segen sittlichen Wandels (Röm. 8. Ebr. 11) und sittlicher Wirksamkeit (Joh. 7, 38. 1. Th. 1, 3. Gal. 5, 6, 2. Petr. 1, 5. Ebr. 11) u. s. w. So preist der Herr diejenigen selig, die nicht sehen und doch glauben Joh. 20, 29.

Anm. 4. Was die Reformatoren über das Wesen des Glaubens gedacht haben, ersieht man am besten aus folgenden Stellen der Apologie der Conf. Aug.: II, 48. „Der Glaube, der vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten u. s. w. (das wissen die Teufel auch), sondern ist die Gewißheit oder das gewisse, starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum. Und damit daß niemand wähne, es sei allein ein bloßes Wissen der Historien, so setze ich das dazu: der Glaube ist, daß sich mein ganzes Herz desselbigen Schatzes annimmt, und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt, uns giebt, und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet. . . . . 50: Quare inter se correlative comparat (Paulus Röm. 4, 16) et connectit promissionem et fidem. . . . 51: „Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiae: remissionem peccatorum. Ad hunc articulum referri cetera oportet, quod videlicet propter Christum, non propter nostra merita donetur nobis remissio peccatorum. . . . 64: Quum autem de tali fide loquamur, quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat et novam vitam in cordibus parit et est opus Spiritus sancti, non stat cum peccato mortali, sed tantisper, dum adest, bonos fructus parit. . . . 100: Hic (Hab. 2, 4) primum dicit homines fide esse iustos, qua credunt deum propitium esse, et addit, quod eadem fides vivificet, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam.“ 118: Facile autem iudicari potest, quam necessaria sit huius fidei cognitio, quia in hac una conspicitur Christi officium, hac una accipimus Christi beneficia, haec una affert certam et firmam consolationem piis mentibus. Et oportet in ecclesia exstare doctrinam, ex qua concipiant pii certam spem salutis. III, 27: Sola fides, quae intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod deus ignoscat, quia Christus non sit frustra mortuus etc., vincit terrores peccati et mortis. . . 33: . . . hoc erat vere Messiam agnoscere, quaerere apud eum remissionem peccatorum. Porro sic de Christo sentire, sic colere, sic complecti Christum est vere credere. 229—233: „Haec fides, de qua loquimur,

existit in poenitentia, et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Haec non discuntur sine magnis et multis certaminibus. Quoties recurrit conscientia, quoties sollicitat ad desperationem, quum ostendit aut vetera peccata aut nova aut immunditiem naturae? Hoc chirographum non deletur sine magno agone, ubi testatur experientia, quam difficilis res sit fides. Et dum inter terrores erigimur et consolationem concipimus, simul crescunt alli motus spirituales, notitia dei, timor dei, spes, dilectio dei, et regeneramur, ut ait Paulus (Col. 3, 10. 2. Cor. 3, 18), ad agnitionem dei, et intuentes gloriam domini transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus nos respici, nos exaudiri. Haec regeneratio est quasi inchoatio aeternae vitae (Röm. 8, 10, 2. Cor. 5, 2. 3). Ex his iudicare candidus lector potest, nos maxime requirere bona opera, siquidem hanc fidem docemus in poenitentia existere et debere subinde crescere in poenitentia. Et in his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia. Haec intelligi melius a piis possunt, quam quae de contemplatione aut perfectione apud adversarios docentur. Sicut autem iustificatio ad fidem pertinet, ita pertinet ad fidem vita aeterna." V, 37: Et haec fides paulatim crescit et per omnem vitam luctatur cum peccato, ut vincat peccatum et mortem. Cfr. V, 45. 48. 60. — XIV, 10: das ewige Leben aber, welches inwendig durch Glauben in diesem Leben anfähet, wirket der heilige Geist durch das Evangelium." Vgl. Luthers groß. Kat. 1. Hauptst. I, § 2—4: „Was heißt, einen Gott haben, oder was ist Gott? Antwort: ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts andres ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Gläuben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu Hause, Glaube und Gott. Worauf du nu dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott. Darum ist nu die Meinung dieses (ersten) Gebots, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten, einigen Gott treffe und an ihm allein hange. Und will soviel gesagt haben: siehe zu und lasse mich allein deinen Gott sein, und suche je keinen andern, das ist, was dir mangelt an Gutem, des versiehe dich zu mir und suche es bei mir, und, wo du Unglück und Not leidest, kreuch und halte dich zu mir. Ich, ich will dir genug geben und aus aller Not helfen, laß nur dein Herz an keinem andern hangen noch ruhen". . . . § 10: „Darum sage ich abermal, daß die erste Auslegung dieses Stücks sei, daß einen Gott haben heißt etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet. . . § 16: Siehe, da hast du nu, was die rechte Ehre und Gottesdienst, so Gott gefällt, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn, nämlich, daß das Herz keinen andern Trost noch Zuversicht wisse denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern darüber wage und hintansetze alles, was auf Erden ist. Vgl. §§ 13. 24. 28.

2. **Der Glaube allein** empfängt das Heil und ist im Hinblick auf Jesum Christum des Heils gewiß. Eine andere Heilsgewißheit als diejenige, welche auf die Liebe Gottes in Christo gegründet ist, durch den Geist Gottes vermittelt und im gläubigen Vertrauen hingenommen wird, giebt es nicht. Von seiten des Menschen kann das Heil weder beschafft

noch verdient noch verbürgt werden. Alle menschlichen Werke, Ansichten und Stimmungen sichern das Heil keineswegs. Der Glaube ist nun zugleich die Wirkung des aus freier Gnade Gottes geschenkten Heils und das Organ, mit dem dies Heil empfangen und angeeignet wird, nicht aber der Grund, weshalb Gott das Heil uns schenkt. Unter allen Umständen ist deshalb eine Auffassung zu meiden, wonach der Glaube selbst wieder als ein menschliches Werk erscheint; er ist vielmehr eine gottgewirkte Gabe, die hervorzubringen der natürliche Mensch an sich nicht fähig ist. Vgl. Apologie der Conf. Aug. III, 49: „caro diffidit deo, confidit rebus praesentibus, quaerit humana auxilia in calamitate, etiam contra voluntatem dei, fugit afflictiones, quas debebat tolerare propter mandatum dei, dubitat de dei misericordia etc. Cum talibus affectibus luctatur spiritus sanctus in cordibus, ut eos reprimat ac mortificet et inferat novos spirituales motus.“

Anm. 5. Die Gefahr, das Heil doch wieder irgendwie auf menschliches Verdienst und Thun und nicht allein auf Gottes Gnade zu gründen, liegt dem natürlichen Menschen sehr nahe, wie die Religionsgeschichte und die Geschichte der christlichen Kirche beweist. So hat man immer wieder das Heil auf menschliche Werke gründen wollen: im Pharisäismus und Judaismus auf die Werke des jüdischen Gesetzes, in der römischen Kirche auf die von der Kirche empfohlenen und geforderten Werke, im Rationalismus auf das sittliche Handeln und die bürgerliche Gerechtigkeit des Menschen. Im Methodismus stützt man die Heilsgewißheit auf menschliche Stimmungen, in der Orthodoxie auf menschliche Ansichten über göttliche Dinge. Alle diese Richtungen haben das eigentliche Wesen des Glaubens, seinen göttlichen Ursprung und seine himmlische Freiheit, Unbefangenheit und Selbständigkeit verkannt und verfälscht. Vgl. § 38. — Im N. T. besonders Röm. 1—11. Gal. 2—4. Eph. 2, 9. Phil. 3, 9.

Anm. 6. Über die Heilsgewißheit im Glauben sind folgende, hervorragende Stellen der Apologie der Conf. Aug. zu vergleichen: II, 110: „So der Glaube Vergebung der Sünde und Gnade erlangt um der Liebe willen, so wird die Vergebung der Sünde allzeit ungewiß sein. Denn wir lieben Gott nimmer so vollkömmlich, als wir sollen. Ja, wir können Gott nicht lieben, denn das Herz sei erst gewiß, daß ihm die Sünden vergeben sein.“ III, 212: „Es wäre auch nicht möglich, daß ein Heiliger, wie groß und hoch er ist, wider das Anklagen göttlichen Gesetzes, wider die große Macht des Teufels, wider das Schrecken des Todes und endlich wider die Verzweiflung und Angst der Hölle sollte bleiben oder bestehen können, wenn er nicht die göttliche Zusage, das Evangelium, wie einen Baum oder Zweig ergriffe in der großen Flut, in dem starken, gewaltigen Strome, unter den Wellen und Bulgen der Todesangst, wenn er nicht durch den Glauben an das Wort, welches Gnade verkündigt, sich hielte, und also ohne alle Werke, ohne Gesetz, lauter aus Gnaden, das ewige Leben erlanget. Denn diese Lehre allein erhält die christlichen Gewissen in Anfechtungen und Todesängsten.“ 256: „Das ist der rechte, beständige Trost, welcher in Anfechtungen bestehet, damit die Herzen und Gewissen können gestärkt und getröstet werden, nämlich daß um Christus willen durch den Glauben uns Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben gegeben wird.“ V, 88: Non possunt conscientiae reddi tranquillae, nisi sciant mandatum dei esse et ipsum evangelium, ut certo statuant propter Christum gratis remitti peccata nec dubitent sibi remitti. Si quis dubitat,

is, ut Johannes ait (1, 5, 10), accusat promissionem divinam mendacii. Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in evangelio. Adversarii relinquunt conscientias incertas et ambigentes. Nihil autem agunt conscientiae ex fide, quum perpetuo dubitant, utrum habeant remissionem. Quomodo possunt in hac dubitatione invocare deum, quomodo possunt statuere, quod exaudiantur? Ita tota vita est sine deo et sine vero cultu dei.“ Vgl. XX, §§ 83—85.

Anm. 7. Der wirkliche Glaube an Gott, d. h. das Vertrauen auf ihn und die ehrfurchtsvolle Liebe zu ihm, kann nicht außerhalb des Evangeliums oder vor Empfang des Evangeliums volle, dauernde Wirklichkeit erlangen, sondern wird selbst erst durch das Evangelium geweckt. Vgl. Apologie der Conf. Aug. III, 7 f.: „Quomodo potest humanum cor diligere deum, dum sentit eum horribiliter irasci et opprimere nos temporalibus et perpetuis calamitatibus? Lex autem semper accusat nos, semper ostendit irasci Deum. Non igitur diligitur deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ita demum fit obiectum amabile.“

Anm. 8. Man kann dem, der nicht glaubt, den Glauben nicht mit Begriffen, Gründen und Wundern begreiflich machen. Der Unglaube wird überwunden nur durch die Gewalt der gläubigen Persönlichkeit, die selbst im Glauben lebt, stark und selig ist, und durch den stillen Einfluß wahrhaft gläubigen Gemeinschaftslebens. Glaube entzündet Glauben. Der Glaube aber ist Überzeugung, Gewißheit, Zuversicht, Kühnheit. Er sieht nicht auf das, das menschlich ist, sondern allein auf Gott. Er erfaßt etwas Gegenwärtiges, das stets Gegenwärtige, das Ewige als seine Verheißung, als sein Recht und seinen Besitz. Seine umfassende und entscheidende Bedeutung beruht eben darin, daß er das Vertrauen auf den lebendigen Gott ist. Denn schon im menschlichen Gemeinschaftsleben ist das Vertrauen, wiewohl es oft nicht erkannt und beachtet wird, die notwendige Grundlage und das höchste Kleinod jedes Lebenskreises, unentbehrlich für gemeinsames Handeln, die Quelle des freien Wortes, der zuversichtlichen Bitte, der kraftvollen That, der ausharrenden Geduld, der zuverlässigen Treue, der höchsten Freude und Hoffnung, des wirklichen Friedens, der völligen Wahrhaftigkeit und des gegenseitigen, teilnehmenden und seligen Verständnisses. Persönliches, wahrhaftiges Vertrauen ist auch die höchste Ehre, die sich Menschen untereinander erweisen können. Wie viel mehr und in wie viel höherem Sinne gilt das Alles gegenüber dem himmlischen Vater! So ist der rechte Glaube zugleich das Innerlichste und doch in der Außenwelt an seinen Früchten überall erkennbar; das Größte und das Geringste; das Individuellste und das Gemeinsamste; das Zarteste und das Ausbreitungsfähigste; das Geduldigste und das Kühnste; das Gebundenste und das Freieste; das Mächtigste und das Rücksichtsvollste und Demütigste; das Einfachste und das Mannigfachste; das Verantwortungsvollste und das Seligste; das von Gott Gewirkte und das in Gottes Kraft Wirksamste.

3. Der christliche Glaube ist also ein dauerndes, persönliches Vertrauens- und Kindschaftsverhältnis zum lebendigen Gott. Dasselbe wird von seiten des Menschen gepflegt einerseits durch den Gottesdienst (Gebet in Dank, Lob und Bitte; s. §§ 46. 54), andrerseits durch Mitarbeit am Reiche Gottes. Von seiten Gottes wird es hervorgerufen und erhalten durch den von ihm verliehenen Geist und die Geistesgaben und durch sein Wort, das wir in der geschichtlichen Person Jesu Christi, in der Predigt des Evangeliums, in den Äußerungen rechten christlichen Gemeinschaftslebens und, wenn wir es nur recht verstehen, in allen Geschicken unsers

Lebens und in allen Dingen unsrer Umgebung finden und vernehmen (s. §§ 40. 43). Auf besondere, individuelle, wunderbare Offenbarungen Gottes, etwa in Visionen, Träumen u. dgl., sind wir also keineswegs angewiesen. Die Gemeinschaft mit Gott ist zugleich die Gemeinschaft mit Christo; und umgekehrt ist die Gemeinschaft mit Christo auch die wirkliche Gemeinschaft mit Gott, — beides aber stets vermittelt durch den Geist Gottes oder Christi. Diese wunderbare, geistige Gemeinschaft mit Gott und Christus ist das gewisse Recht und der stete Besitz jedes wahren christlichen Glaubens und nicht abhängig davon, ob wir diese Gemeinschaft in besonderen seelischen Gefühlserregungen und Phantasievorstellungen in besonderem Grade empfinden und genießen: der rechte Christ soll kraft seines Glaubens auch im kleinen Getriebe des nüchternen Alltagslebens und selbst da, wo er sich von Gott verlassen fühlt, der Gemeinschaft mit Gott und Christus gewiß bleiben. Ob gerade die Stunden gefühlsmäßigen religiösen Genusses thatsächlich die Stunden der höchsten, heiligsten und geheimnisvollsten Vereinigung mit Gott („unio mystica") sind, ist mindestens zweifelhaft. Des Christen Aufgabe kann es nur sein, in schlichtem Glauben, je nach seinen besonderen Verhältnissen und seinem Temperament, treu an Gottes Wort und Christi Evangelium festzuhalten; dann ist jede Form und Art seines Lebens eine würdige und geheimnisvolle Ausgestaltung seiner Einheit mit Gott und Christo (Joh. 17). Daß wie in jeder rechten vertrauensvollen und liebevollen, menschlichen Gemeinschaft, so auch zwischen dem Gläubigen und seinem Gott die Sammlung, das stille, ungestörte Gespräch, das empfängliche, gemütvolle Suchen, die immer verständnisvollere und innigere Hingebung, die immer zuverlässigere Treue walten muß, versteht sich von selbst. — Über den „Verkehr mit Christo" s. § 34, Anm. 6. Über die „Mystik" s. § 10, 3.

4. Das Vertrauen auf den lebendigen Herrn und Heiland findet in dem Leben des geschichtlichen Jesus Christus und an der Wirksamkeit seines Geistes einen so unerschöpflich reichen Stoff, daß der Ausdruck und die Ausgestaltung dieses Glaubens nach Form und Richtung sehr mannigfach sein kann (s. §§ 47. 49). Ein sehr naheliegender, tiefer und sinniger Ausdruck dieses Vertrauens ist, recht verstanden und verwandt, das Bekenntnis, daß Jesu geschichtliche Sendung, insonderheit sein Leben und Sterben, die Bedeutung einer Stellvertretung für die Seinen, d. h. also für die Gläubigen habe. Dieser Gedanke spricht wie kaum ein andrer die ganze Größe der freiwilligen, bewußten Hingabe Jesu an seine Heilsaufgabe, die ganze Schwere des durch das Evangelium geweckten Sündenbewußtseins und die ganze Herrlichkeit und Gewißheit des in Christo gewonnenen, himmlischen Heils aus. Auf den Einzelnen angewandt, hebt er den inhaltlichen Wert auch des einzelnen Christenlebens vor Gott hervor. Auf die ganze Menschheit oder die Christenheit bezogen,

bezeichnet er einheitlich den universalen Umfang der Heilswirkung Christi. In beiden Fällen spiegelt er den notwendigen Zusammenhang der Erlösten mit dem Leben und Tode des Erlösers wieder. Auch berührt er sich aufs Innigste mit der vollen Erfassung des allgemeineren Gedankens, daß alles, was Jesus gethan, gelitten und gebracht hat, zu unserm Besten, uns zu gut (ὑπὲρ ἡμῶν), geschehen sei. Soll aber dieser Gedanke und dieses Bekenntnis gesund religiös und christlich sein, so müssen zwei unumgängliche Bedingungen gemacht werden:

a) Die Stellvertretung Jesu muß ethisch-teleologisch, nicht juristisch aufgefaßt werden; d. h. es ist alles Gewicht darauf zu legen, daß Jesus selbst willig, planvoll und in bewußtem Liebesgehorsam alles, was der himmlische Vater für notwendig hielt, um der Menschheit das Heil zu bringen und zu erringen, hat auf sich nehmen wollen, und daß der Zweck dieses Leidens und Sterbens keineswegs in der Abbüßung eines bestimmten, fälligen Strafmaßes, sondern in der Verwirklichung des vollen Heils für die bußfertigen Sünder besteht. Die Bestrafung eines Unschuldigen an Stelle des (bzw. der) Schuldigen ist ein juristisch ganz unzulässiges Verfahren. Dagegen ist die freiwillige Selbstaufopferung und ein freies, stellvertretendes Leiden auch für Schuldige eine sehr hohe sittliche Handlungsweise und gerade auf den höchsten sittlichen Gebieten und in den zartesten menschlichen Lebenskreisen (Vaterland, Familie, Volksleben, Freundschaft, Beruf) keineswegs ohne Analogie. Selbstverständlich ist ein solches stellvertretendes Leiden für den zur Selbstaufopferung Bereiten genau genommen kein Strafleiden, selbst dann nicht, wenn genau dasselbe Leiden für den Schuldigen als Strafe in Betracht kommen würde.

b) Der Gedanke der Stellvertretung Jesu für die Menschheit, bzw. Christenheit kann nicht als eine auch für den natürlichen Menschenverstand verständliche und nach allgemein menschlichem Urteil notwendige, juristisch-theologische Theorie begreiflich gemacht werden, sondern hat seine Wahrheit und seinen Wert nur da, wo er als unmittelbarer, frejer, religiöser Ausdruck des frommen Empfindens dem Gemüte des erlösten Sünders entspringt. Statt zu fragen, weshalb diese Stellvertretung aus allgemeinen Rücksichten für Gott notwendig war, müssen wir erkennen und empfinden lernen, wie sie für uns heilsam ist. Übrigens s. §§ 33. 38.

Anm. 9. Damit ist angedeutet, welcher Wert der sog. Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury († 1109: „cur deus homo“) und allen ähnlichen theologisch-juristischen Versuchen, mit allgemeinen menschlichen Begriffen und Gründen und für die natürliche Vernunft das Centrum der christlichen Heilsgeschichte begreiflich zu machen und als notwendig zu erweisen, in Wirklichkeit zukommt. Solche Versuche, die nie ohne starke zeitgeschichtliche Einschläge und anfechtbare Allgemeinheiten sind, finden sich seit Anselm sowohl in der katholischen wie in der protestantischen Theologie immer wieder und in mannigfacher Gestalt. Wollte man in ähnlicher Weise dem modernen Geschlecht die Notwendigkeit des Todes

Christi verstandesmäßig nahe bringen, so könnte man etwa von dem Gedanken eines geschlossenen Vereins ausgehen. In einer jeden solchen Gemeinschaft, bzw. jedem Verein ist nämlich jeder Einzelne für alle und alle für jeden Einzelnen zur Stellvertretung berechtigt oder verpflichtet, soweit die gemeinschaftbildenden Interessen und Zwecke in Frage kommen. Für das Gottesvolk kann und muß also der gottgesandte König stellvertretend sich aufopfern, wenn alle andern Glieder dieses Gottesvolkes durch ihre Sünde den Bestand des Gottesreiches in Frage gestellt haben und nur durch den Tod des Königs ein neues Gottesvolk hervorgerufen werden kann. — Indes ist leicht ersichtlich, daß solche allgemeine Erörterungen ein mehr theologisches Interesse haben und keineswegs völlig dasjenige decken, was der fromme Glaube in heiliger Empfindung bei dem Gedanken der Stellvertretung in Christi Leiden und Sterben fühlt.

Anm. 10. Was das N. T. anlangt, so hat Jesus nie von einer bestimmten Theorie über seinen Tod das Heil abhängig gemacht, sondern allein davon, daß das Vertrauen den Inhalt seines Lebens und die Wirkung seines Todes empfänglich sich aneigne und seine Liebe und die darin offenbare Gnade Gottes immer besser verstehe und anerkenne. Überhaupt aber hat er nie den Gedanken einer Stellvertretung unmittelbar ausgesprochen, wohl aber mehrfach und sehr entschieden betont, daß er nach dem göttlichen Willen und Heilsplane leiden müsse und frei und gern zum Besten der Seinen (ὑπὲρ) leiden wolle. Die einzige Stelle Mt. 20, 28, welche mit den Worten *δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν* den Gedanken der Stellvertretung nahelegt, ist nach dem ganzen Zusammenhange nicht von einer an Gott zu leistenden Satisfaktion oder an den Teufel zu zahlenden Entschädigung zu verstehen, sondern besagt nur dies, daß Jesus gewillt ist, durch seinen Tod die Menschen aus ihrem Knechtschaftszustande zu befreien (s. § 33, Anm. 7). Der Apostel Paulus braucht in ähnlichem Zusammenhange nie die für die Stellvertretung unmittelbar bezeichnende Präposition *ἀντὶ*, sondern stets *ὑπὲρ* oder *διά*. Wenn nun auch zuzugeben ist, daß an einer Stelle der paulinischen Briefe (Philem. 13) *ὑπὲρ* nichts anders bezeichnen kann als die Stellvertretung („anstatt"), so folgt doch daraus noch nicht, daß der sonst auch bei Paulus übliche Sinn von *ὑπὲρ* im Zusammenhang der Stellen, wo vom Tode Christi die Rede ist, aufgegeben und in den Gedanken der Stellvertretung umgewandelt sei. Sachlich findet sich der Gedanke der Stellvertretung mehrfach in den paulinischen Briefen, aber in keiner einheitlichen, bestimmten, systematischen Form, sondern sehr frei, zwanglos und verschiedenartig gestaltet. So heißt es Gal. 3, 13f., daß Jesus den auf dem israelitischen Volke lastenden Fluch des Gesetzes abgelöst habe, da er, der Unschuldige, am Kreuze als ein nach 5. Mos. 21, 23 Verfluchter gehangen habe. Nach Röm. 8, 3 hat Gott die Sünde im Fleisch verurteilt, indem er seinen Sohn sandte „in Gleichheit des Sündenfleisches und betreffs der Sünde". Nach 2. Kor. 5, 21 hat Gott ihn, den Sündlosen, zur Sünde gemacht, d. h. als Sünder behandelt, damit wir gerecht würden vor Gott. 2. Kor. 5, 14 wiederum findet sich eine ganz andersartige Wendung des Gedankens: hier wird nämlich ausgeführt, daß, weil Einer — Christus — für alle gestorben ist, alle gestorben seien (natürlich der Sünde und Selbstsucht abgestorben), während man nach der eigentlichen Stellvertretungsidee erwarten sollte, daß, weil Einer für alle gestorben sei, die andern nicht mehr zu sterben brauchen. Endlich spielt Paulus Röm. 4, 25 ganz deutlich an den Wortlaut derjenigen Stelle des A. T.s an, welche am deutlichsten und zusammenhängendsten von einem stellvertretenden Leiden redet: Jes. 53. Diese Beispiele genügen, um zu beweisen, daß dem Apostel der Gedanke der Stellvertretung sehr nahe gelegen hat, daß er aber keinen einheitlichen, normativen Ausdruck dafür hat, sondern ihn, je nach den Umständen,

anders wendet und anwendet. Eine noch andere Form findet sich 1. Petr. 2, 24. Auch an diesem Punkte bewährt es sich also wieder, daß es weder richtig noch zweckmäßig ist, die freie und mannigfaltige Fülle der neutestamentlichen Glaubensgedanken auf ein dogmatisches Prokrustesbett zu spannen oder auf eine vermeintlich normative Einheit zu reduzieren. Die lehrhafte Theorie wird überhaupt nie die ganze Kraft und Fülle des lebendigen Glaubens erschöpfen.

§ 53. Die tägliche Buße im Christenleben.

1. Wie Jesus selbst die Forderung der Sinnesänderung verstanden und angewandt hat, ist bereits ausgeführt (s. § 33, Anm. 12). An der Spitze des Evangeliums, an der Schwelle eines jeden Christenlebens steht diese grundlegende Forderung (Johannes der Täufer Mt. 3, 2; Jesus Mt. 4, 17; Petrus Apgsch. 2, 38; Paulus Apgsch. 20, 21), ohne deren Verwirklichung von einem eigentlichen Christentum überhaupt nicht die Rede sein kann. Doch ist diese Sinnesänderung im einzelnen Menschenleben selten oder nie (auch nicht bei Paulus, Augustinus und Luther) das unvorbereitete Werk eines einzigen Augenblicks und für die, welche in wirklich christlichen Familien geboren, getauft und erzogen sind, auch in der Regel nicht mit besonders heftigen Gemütserschütterungen oder mit dem deutlichen, entschiedenen Bewußtsein zweier voneinander verschiedener und einander entgegengesetzter Lebensabschnitte verknüpft. Vielmehr soll die Taufe den Anfang einer dauernden, zusammenhängenden Erziehung und Entwicklung des Menschen in dem neuen Sinne und Geiste Jesu Christi bilden (vgl. § 51), und die auf die Taufe gegründete Sinnesänderung soll nicht willkürlich und ruckweise sich vollziehen, noch weniger aber auf lauter Anfänge, vergebliche Versuche, undurchgeführte Vorsätze, selbsterwählte Übungen und vorübergehende Stimmungen sich beschränken. In dieser Beziehung bedarf zweifellos die Anschauung und Praxis vieler evangelischer Christen bezüglich der Abendmahlsfeiern einer durchgreifenden Aufklärung und Veränderung (s. §§ 48. 55).

Anm. 1. Es ist leider nicht ohne Folgen für die kirchliche Praxis und die volkstümliche Auffassung geblieben, daß Luther zur Übersetzung des umfassenden und unmißverständlichen biblischen Wortes *μετάνοια* (= Sinnesveränderung) das aus dem altgermanischen Rechtsleben und der mittelalterlich-katholischen Kirchenpraxis stammende Wort „Buße“ verwandt hat, welches ursprünglich den Gedanken des Abbezahlens, Abverdienens, der Entschädigung und Genugthuung in sich schließt. Da nun auf protestantischem Boden ein solches Abverdienen der Gnade durch „Werke“ ausgeschlossen ist, so überträgt sich leicht jene Anschauung des natürlichen Menschen auf das rein geistige Gebiet und versteht unter der geforderten „Buße“ die Veränderung etwa der theologischen oder philosophischen Ansichten (sacrificium intellectus u. dgl.) oder die selbstquälerische, methodische Erzeugung einer reumütigen Schmerzensstimmung (etwa gar durch ein betrübtes Sichversenken in die unermeßliche, allgemeine Sünde). Selbstverständlich ist aber auch das eitel Menschenwerk und keine rechte *μετάνοια* im Sinne Jesu, sondern geradezu der göttlichen Gnade und dem rechten Glauben hinderlich.

Anm. 2. Luther hat nicht nur in der berühmten ersten These unter den 95 Thesen darauf hingewiesen, daß „da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Thut Buße, er will, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sei“: sondern er hat auch im Kleinen Katechismus uns die Wege rechter evangelischer „Buße“ gezeigt, nämlich in der ganzen Erklärung des ersten, zweiten und dritten Hauptstücks und in dem vierten Abschnitt des vierten und fünften Hauptstücks.

2. Als besondere Merkmale und Proben rechter Sinnesänderung im Christenleben sind zu bezeichnen: das Bewußtsein von dem neuen christlichen Leben und seinen Gütern und Aufgaben im Gegensatz zum natürlichen Menschenleben (Mt. 7, 13f. Joh. 3, 3ff. Apgesch. 2, 38. 3, 19. 5, 31. 11, 20. 20, 21. Röm. 5, 10f. Röm. 6. 8. 12, 1ff. 13, 11ff. Gal. 4, 8f. 5. 6. Eph. 2. 5, 8. 1. Petr. 2, 1—11); der dauernde Kampf gegen Versuchung und Sünde, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern gerade gegen diejenigen Sünden und Versuchungen, die einem jeden nach seiner Art, seinem Stande und Leben am nächsten liegen (Lk. 3, 3—14. 19, 8. Joh. 8, 11. Eph. 4, 28. 5, 22—6, 9. Kol. 3, 18ff. u. s. w.); das lebhafte und stete Streben nach der Gerechtigkeit vor Gott und nach sittlich reinem Wandel (Mt. 5, 6. Lk. 19, 1ff. Röm. 12, 1ff. 13, 11ff. Eph. 2 u. s. w.); der willige Verzicht auf irdische Güter, Mittel und Interessen, soweit sie uns an jenem Streben hindern (Mt. 5, 29f.); die treue und geduldige Wirksamkeit an den besonderen Arbeiten und Aufgaben für das Gottesreich, die uns unsere Lebensstellung anweist (Eph. 5. 6. Kol. 4); die rechte, durch keine irdischen Rücksichten beirrte Wahl in den Entscheidungen unsers Lebens (Mt. 7, 13f.); die Pflege kindlicher Einfalt, Unschuld und Demut (Mt. 18, 3—14. 1. Petr. 2, 1ff.); die immer neue, gewissenhafte Prüfung des eigenen Wandels auf seine Übereinstimmung mit dem Willen Gottes (Röm. 12, 1ff. Eph. 2. 5. 1. Petr. 2); die Darstellung auch des leiblichen Lebens als eines lebendigen, heiligen, gottwohlgefälligen Opfers (Röm. 12, 1ff.).

Anm. 3. Die rechte Sinnesänderung muß ebenso frei sein von Selbstgerechtigkeit wie von Verstocktheit, von Leichtsinn und Gleichgültigkeit wie von selbstquälerischem und selbsterwähltem Thun.

3. Aber besonders hervorzuheben ist, daß die rechte Sinnesänderung, bzw. Sinnesbildung im Christenleben nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk und Gottesgabe sein muß. Ihre rechte Grundlage und Kraft besteht deshalb nicht in den aufgezählten menschlichen Thätigkeiten, sondern vor allem in der empfänglichen, steten Hinnahme und dem treuen, rechten Gebrauch der gottgeschenkten Gnade und Güter in der christlichen Gemeinschaft. Darum ist hier vor allem zu nennen als unumgänglicher Kern der rechten Sinnesänderung: das tägliche Gebet um die göttliche Gnade und Vergebung (Mt. 6, 12. Lk. 18, 13) und der zuversichtliche, tägliche Gebrauch der göttlichen Gnadenzusicherung. Alle rechte christliche

Sinnesänderung muß auf den Glauben an die Liebe Gottes sich gründen (Gal. 4, 9) und im Geiste der Kindschaft sich vollziehen. Röm. 8. Gal. 4—6. Eph. 2.

Anm. 4. Um ausdrücklich und im besonderen Sinne das Wesen und die Wirkung rechter Buße jedem Bedürftigen nahezubringen, ist die Beichte nebst Absolution eingerichtet. Dieselbe besteht in einem ausdrücklichen Sündenbekenntnis, welches der Beichtende entweder selbst ausspricht oder sich aneignet, und der Zusicherung der Sündenvergebung für den Bußfertigen durch den Diener des Worts. Dabei ist zu beachten, daß

a) diese Zusicherung der Sündenvergebung der wesentlichste Bestandteil dieser zum Troste bestimmten kirchlichen Handlung ist;

b) neben der öffentlichen, gemeinsamen Beichte mehrerer die sog. Privatbeichte der Einzelnen im vertrauensvollen Gespräch mit dem Seelsorger zulässig und in besonderen Fällen erwünscht ist, wenn sie auch nicht gerade großer Verbreitung sich erfreut. Ein Aufzählen aller Sünden zum Zwecke der Vergebung wie bei der Ohrenbeichte der Katholiken wird dagegen aus den verschiedensten Gründen im Protestantismus grundsätzlich abgelehnt und für unnötig und schädlich erklärt;

c) eine solche auf ein Sündenbekenntnis dargebotene Absolution, so gewiß sie als öffentliche Handlung ordnungshalber dem berufenen Prediger zusteht, privatim von jedem gläubigen Christen, dem man Vertrauen schenkt, wirkungskräftig vollzogen werden kann;

d) der Inhalt dieser Beichte und Absolution kein andrer ist, als derjenige des Evangeliums und des christlichen Gottesdienstes überhaupt, daß aber in der besonderen Form der Beichte die innerlich befreiende Kraft des Sündenbekenntnisses und der Trost der individuellen Gnadenzusicherung zur besonderen Geltung kommen soll.

Anm. 5. Vgl. aus Luthers „Kurzer Vermahnung zur Beichte“ §§ 8—19: „Zum ersten habe ich gesagt, daß außer dieser Beichte, davon wir hie reden noch zweierlei Beichte ist, die da mehr heißen mögen ein gemein Bekenntnis aller Christen, nämlich, da man Gott selbst allein oder dem Nächsten allein beichtet und um Vergebung bittet, welche auch im Vaterunser gefasset sind, da wir sprechen „vergieb uns unsre Schuld als wir vergeben unsern Schuldigern.“ Ja, das ganze Vaterunser ist nichts andres denn eine solche Beichte. Denn was ist unser Gebet, denn daß wir bekennen, was wir nicht haben noch thun, so wir schuldig sind, und begehren Gnade und ein fröhliches Gewissen? Solche Beichte soll und muß ohne Unterlaß geschehen, so lange wir leben; denn darin stehet eigentlich christliches Wesen, daß wir uns für Sünder erkennen und um Gnade bitten. Desselbigen gleichen die andere Beichte, so ein jeglicher gegen seinem Nächsten thut, ist auch ins Vaterunser gebunden, daß wir unter einander unsere Schuld beichten und vergeben, ehe wir vor Gott kommen und um Vergebung bitten. Nun sind wir insgemein alle unter einander schuldig, darum sollen und mögen wir wohl öffentlich vor jedermann beichten und keiner den andern scheuen; denn es geht, wie man spricht: ist einer fromm, so sind sie es alle, und thut keiner Gott oder dem Nächsten, was er soll. Doch ist neben der gemeinen Schuld auch eine sonderliche: wo einer einen andern erzürnt hat, daß er es ihm abbitte. Also haben wir im Vaterunser zwo Absolutionen, daß uns vergeben ist, was wir verschuldet haben, beide wider Gott und den Nächsten, wo wir dem Nächsten vergeben und uns mit ihm versühnen. Über solche öffentliche, tägliche und nötige Beicht ist nun diese heimliche Beicht, so zwischen einem

Bruder allein geschieht. Und soll dazu dienen, wo uns etwas Sonderliches anliegt oder ansicht, damit wir uns beißen und nicht können zufrieden sein noch uns im Glauben stark genug finden, daß wir solches einem Bruder klagen, Rat, Trost und Stärke zu holen, wann und wie oft wir wollen. Denn es ist nicht in Gebot gefasset wie jene zwo, sondern einem jeglichen, wer sein bedarf, heimgestellt, daß ers zu seiner Not brauche. Und ist daher kommen und geordnet, daß Christus selbst die Absolution seiner Christenheit in den Mund gelegt und befohlen hat, uns von Sünden zu lösen. So nun ein Herz ist, daß seine Sünde fühlet und Trost begehrt, hat es hie eine gewisse Zuflucht, da es Gottes Wort findet und höret, daß ihn Gott durch einen Menschen von Sünden entbindet und losspricht. So merke nu, wie ich oft gesagt habe, daß die Beichte stehet in zwei Stücken. Das erste ist unser Werk und Thun, daß ich meine Sünde klage und begehre Trost und Erquickung meiner Seele. Das andre ist ein Werk, das Gott thut, der mich durch das Wort (dem Menschen in den Mund gelegt) losspricht von meinen Sünden, welches auch das Vornehmste und Edelste ist, so sie lieblich und tröstlich macht. Nu hat man bisher allein auf unser Werk getrieben und nicht weiter gedacht, denn daß wir ja rein gebeichtet hätten, und das nötigste andre Stück nicht geachtet noch gepredigt; gerade, als wäre es allein ein gut Werk, damit man Gott bezahlen sollte, und wo die Beichte nicht vollkommen und aufs Allergenaueste gethan wäre, sollte die Absolution nicht gelten noch die Sünde vergeben sein. Damit hat man die Leute soweit getrieben, daß jedermann hat verzweifeln müssen, so rein zu beichten (wie es denn nicht möglich) und kein Gewissen hat mögen zu ruhen stehen noch sich auf die Absolution verlassen. Also haben sie uns die liebe Beichte nicht allein unnütz, sondern auch schwer und sauer gemacht mit merklichem Schaden und Verderben der Seele. Darum sollen wirs also ansehn, daß wir die zwei Stück weit voneinander scheiden und setzen und unser Werk gering, aber Gottes Wort hoch und groß achten und nicht hingehn, als wollten wir ein köstlich Werk thun und ihm geben, sondern nur von ihm nehmen und empfahen. Du darfst nicht kommen und sagen, wie fromm oder böse du bist; bist du ein Christ, so weiß ichs sonst wohl; bist du keiner, so weiß ichs noch vielmehr. Aber darum ist es zu thun, daß du deine Not klagest und lassest dir helfen und ein fröhlich Herz und Gewissen machen.

§ 54. Das Gebet und die Gebetserhörung.

1. Das Gebet ist die notwendige Folge und der unmittelbare Ausdruck des Glaubens an einen lebendigen, persönlichen Gott. Es ist das Gespräch des Herzens mit Gott in Dank, Lob, Bitte und Fürbitte und ist als solches ein notwendiger Hauptbestandteil des gemeinsamen christlichen Gottesdienstes (s. § 46). Aber es ist auch das Recht und die Pflicht jedes einzelnen Christen und soll seinem ganzen Christenstande die Kraft und die Weihe geben. Er darf dies Recht üben überall, jederzeit und in allen Lagen des Lebens. Und kein Recht der Gläubigen ist von Christus so eindringlich betont und von der ältesten Christenheit so treu geübt und so sehr empfohlen, empfunden und gepriesen wie dieses. Mt. 6, 5—13. 7, 7—11. 18, 19f. 21, 22. Lk. 11, 1—13. 18, 1—8. Joh. 4, 20—24. 14, 13f. 16, 23ff. Apgesch. 4, 24ff. 7, 58f. 9, 11. 40.

10, 4. 30. — Röm. 1, 8ff. 1 Kor. 1, 4ff. 2. Kor. 1, 3. 11. Eph. 1, 15ff. Phil. 1, 3ff. 1. Th. 1, 2ff. u. s. w. — Röm. 8, 15. 8, 26. 12, 12. 14, 6. 1. Th. 5, 17. 1. Kor. 10, 30f. 2. Th. 2, 13. Eph. 5, 20. 6, 18f. Kol. 4, 3. 3, 17. Phil. 4, 6. 1. Tim. 2, 1ff. Ebr. 13, 15. 18. 1. Petr. 3, 15. Jak. 1, 5. 4, 8. 5, 16ff. Offenb. Joh. 22, 20.

2. Das christliche Gebet unterscheidet sich von jedem andern Gebet dadurch, daß es sich auf Grund der göttlichen Offenbarung in Jesu Christo und in der Kraft des heiligen Geistes mit vertrauensvoller Gewißheit an Gott als an den himmlischen Vater richtet (Luther: „daß wir ihn getrost und mit aller Zuversicht bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater“). Dieser kindliche Charakter des christlichen Gebets bewährt sich darin, daß es

a) nicht als ein erzwungenes, äußerliches Werk, sondern als ein freies, willkommenes Recht geübt wird, welches unablässig das ganze Leben und die Stimmung des Christen begleitet, durchdringt und trägt. So geschieht es nicht vor den Menschen, sondern vor Gott (Mt. 6, 6), im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 20—24), auf Grund der erfahrenen, väterlichen Liebe und Barmherzigkeit, Güte und Treue Gottes und in dem Bewußtsein, daß Gott nicht erst durch unser Gebet (etwa gar durch die Länge, Art und Form unsers Gebetes) von unsern Bedürfnissen benachrichtigt und zu unsern Gunsten beeinflußt zu werden braucht, sondern weiß, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten, und unserm Bedürfnis abhelfen wird nach seiner väterlichen Güte und Weisheit. Wir sollen die Gedanken und Wünsche unsers Herzens regelmäßig vor Gott offenbar werden lassen, wie Kinder alle ihre Fragen, Wünsche, Gedanken, Hoffnungen und Zweifel vor ihre Eltern bringen; nicht aber sollen wir nur vereinzelt und ohne das Bewußtsein unsers dauernden Verhältnisses zu Gott unsre Bitten an ihn richten, wie Bettler. Nur wer dankbar ist und Gott wirklich dankt, wird ihn auch recht bitten, wie auch umgekehrt der rechten Bitte der herzliche Dank folgen wird, und Dank und Bitte nicht der Fürbitte entbehren werden. — Vgl. Mt. 6, 5ff. 7, 11. Lk. 11, 5—13. 18, 1—8. Joh. 4, 20—24. Röm. 8, 26. — Röm. 12, 12. 1. Th. 5, 17. 2. Th. 2, 13. Eph. 5, 20. 6, 18f. Kol. 3, 17. 4, 3. Phil. 4, 6. 1. Tim. 2, 1ff. Ebr. 13, 15. 18. Jak. 4, 8. 5, 16ff.;

b) nie der Ehre Gottes entgegentreten kann, sondern sich stets in kindlichem Gehorsam dem Willen des himmlischen Vaters unterordnet (Mt. 6, 9. 10. 26, 39—42. Joh. 11, 41f. 14, 13f. Apgesch. 4, 24ff. Röm. 14, 6. 1. Kor. 10, 30f. 1. Petr. 3, 15. u. s. w.). Hierdurch ist jede Art, Gott zu versuchen oder von der Erfüllung einzelner, bestimmter Bitten den Glauben an Gott und das Verhältnis zu Gott abhängig zu machen, als unchristlich von vornherein ausgeschlossen. Ebenso ist hiernach jene thörichte theologische Fragestellung, durch die man zuweilen

Gottes Macht und Güte sicherzustellen meint, von vornherein zu verurteilen, nämlich ob Gott auch solche Bitten seiner Gläubigen, die seinem eigentlichen Willen zuwider oder ihm ursprünglich nicht eingefügt seien, gleichsam durch eine Korrektur seines Weltplanes zu erfüllen willig und fähig sei. Ist denn nicht unsers Gottes Willen überall und immer ein guter, gnädiger Wille? Und können wir, indem wir, wenn auch nur hypothetisch, das bezweifeln, wirklich seine Allmacht und Güte recht würdigen? Wird derjenige, der da weiß, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten, nicht auch unser Bitten vorherwissen? Können wir überhaupt mit der Logik unsers Menschenverstandes die ganze Fülle seiner Gottheit ausmessen? Und dürfen wir wagen, an unserm himmlischen Vater zu zweifeln, wenn unsrer Vernunft sein Wesen und seine Wege nicht widerspruchslos zu sein scheinen? Christlich ist es jedenfalls, sich immer und überall demütig und vertrauensvoll dem Willen Gottes zu fügen und hinzugeben, auch da, wo unser Bitten und unser Verständnis nach andern Wegen ausschauen möchte;

c) stets zuversichtlich und der Erhörung gewiß ist im Glauben, ohne Sorgen und Zweifel, sich gründend auf das Gebot und die Verheißung Jesu und die in ihm offenbare, überschwängliche, väterliche, göttliche Güte des Allmächtigen. Mt. 7, 7—11. 18, 19f. 21, 22. Lk. 11, 5—13. 18, 1—8. Joh. 14, 13f. 16, 23f. Röm. 8, 15. 26. Gal. 4, 6. 1. Joh. 3, 22. Jak. 1, 5. 4, 8. 5, 16ff. Ebr. 13, 15. Auch hier gilt es, daß wir bitten wie Kinder und nicht wie Bettler, die nur scheu, unsicher oder frech bitten können, weil sie in keinem Vertrauensverhältnis zu den Gebetenen stehen. Wie Kinder, wenn sie bitten, von der Macht und dem Willen der Eltern, ihren Bitten wohlwollend zu willfahren, überzeugt sind, so sollen auch wir den himmlischen Vater bitten, in der Gewißheit, daß wir jederzeit von ihm erhört, d. h. gern gehört und mit unsern Bitten angenommen werden, wenn auch unsere einzelnen Bitten nicht immer in der Weise, wie wir es uns vorgestellt haben, ihre Erfüllung finden. In irgend einer Weise kommt Gott jedenfalls unserm wirklichen Bedürfnis und unserer berechtigten Bitte zur Hilfe. Bei jeder rechten Bitte sollen wir also selbstverständlich überzeugt sein, daß Gott sie hört und uns erhört, daß er Macht und Willen hat, uns zu helfen. Ohne diese Überzeugung ist weder unser Gebet noch unser Glaube recht, christlich und vernünftig. Schon die bloße Frage, ob Gott uns auch helfen könne oder helfen wolle, und wie sich im einzelnen Falle seine Güte mit seiner Macht, seiner Weisheit, seiner Allwissenheit u. s. w. auseinandersetze, ist unkindlich und unchristlich und, mag sie nun im kritischen und spekulativen oder im apologetischen Interesse aufgeworfen, erörtert und entschieden werden, aussichtslos und unfruchtbar. Der rechte Christensinn urteilt und handelt auch hier anders als die Welt. Nach der Logik der natürlichen

Vernunft macht die Gewißheit, daß Gott weiß, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten, jedes Gebet überflüssig und sinnlos; Jesus hat gerade mit dieser Gewißheit die Forderung und das Recht des Gebets aufs Innigste verknüpft. Mt. 6, 8 ff. Er hat auch in diesem Punkte das Verhältnis zwischen dem Vater und seinen Kindern als Abbild hingestellt für das Verhältnis Gottes zu uns. Oder gewöhnen rechte Eltern ihre Kinder nicht auch da an die Sitte des Bittens, wo sie bereits für die Kinder alles vorbereitet und vorgesorgt haben und aus freien Stücken ohne Weiteres den Kindern die regelmäßigen Gaben ihrer Liebe und Treue darbieten? Müssen die Eltern nicht wünschen und erwarten, daß die Kinder über alles, was sie bewegt, ihnen gegenüber sich aussprechen, ganz einerlei, wie die Eltern von ihrem Standpunkt aus die Form und den Inhalt jedes einzelnen Wortes beurteilen, verwerten und beantworten? Auch an diesem Punkte hat von jeher die Weisheit der Theologen und Philosophen in den widerspruchsvollsten Extremen Schiffbruch gelitten, während kindlicher Sinn unbeirrt und unbefangen das Himmelsrecht geübt und den Himmelssegen erfahren hat.

Anm. 1. Über das „Vaterunser“ s. § 46, Anm. 14; über die Naturgesetze und deren willkürliche Durchbrechung von seiten Gottes s. §§ 41—43.

§ 55. Das heilige Abendmahl.

Auch im heiligen Abendmahl besitzt der einzelne Christ ein Gnadenmittel und Heilsgut für dieses Erdenleben. Die Bedeutung des Abendmahls im allgemeinen ist bereits oben (s. § 48, 4—6) behandelt. Für den einzelnen Christen bedeutet die Teilnahme an der Abendmahlsfeier einerseits eine besondere und individuelle Zusicherung des ganzen christlichen Heils, andrerseits das erneute Bekenntnis zu der christlichen Gemeinschaft, ihrem gottgegebenen Frieden und ihren Aufgaben und die erneute Darbringung der ganzen eignen Person an Gott. Darum wird der Christ sowohl im Anschluß an die allgemeinen, überlieferten Sitten in regelmäßiger Wiederkehr an der Abendmahlsfeier teilnehmen, als auch in Zeiten besonderer Gefahren, Entscheidungen und Aufgaben (z. B. auf dem Sterbebette, beim Auszug in den Krieg u. s. w.) und in den Tagen, wo ein besonderes innerliches Bedürfnis ihn treibt, dem Tisch des Herrn nahen. Doch ist vor einem magischen und abergläubischen Gebrauch der heiligen Handlung (z. B. als medizinisches Heilmittel gegen den Tod) zu warnen und, wo es irgend möglich ist, auf eine gemeinsame Feier des Abendmahls, und sei es nur im kleinen Kreise, zu dringen. Das Abendmahl soll insonderheit dazu dienen, den schwachen Glauben zu stärken, daneben auch das sittliche Zartgefühl, die sittliche Kraft und den Sinn für die christliche Gemeinschaft beleben. Übrigens ist es stets das gleiche

christliche Heil, welches, wie im Worte, so auch hier — nur in einer besonders eindringlichen Form — dargeboten wird.

Anm. 1. Sehr bezeichnend ist hier wiederum die Stellung der verschiedenen Konfessionen. Für den katholischen Christen ist der regelmäßige Gebrauch des Bußsakraments und die regelmäßige passive Teilnahme an der vom Priester celebrierten Messe wichtiger als die regelmäßige Kommunion, die ihm ja doch nur in verstümmelter Gestalt, d. h. ohne Kelch, zu teil wird. Die strengen Reformierten betrachten das Abendmahl als eine Ehrenhandlung, zu deren Begehung nur die reifsten, lebendigsten und bewährtesten Christen würdig sind. Die Prüfung, besonders die Selbstprüfung der Abendmahlsgäste auf ihre Würdigkeit wird infolge dessen streng geübt, und die Anzahl der Abendmahlsfeiern und Abendmahlsgäste ist eine verhältnismäßig beschränkte. Nach der lutherischen Auffassung ist dagegen das Abendmahl nicht bloß für den starken und bewährten, sondern gerade auch für den schwachen Glauben eingesetzt, den es stärken und beleben soll. Einzige oder wesentliche Bedingung zur würdigen Abendmahlsfeier ist nach Luthers Kleinem Katechismus, daß der Feiernde das Vertrauen hat, das heilige Leiden und Sterben Jesu mit seiner Heilswirkung gelte auch ihm, sei auch um seinetwillen und ihm zu gut geschehen; „denn das Wort „für euch" fordert eitel gläubige Herzen". Die volkstümlichen Urteile über das Abendmahl sind in allen drei Konfessionen leider oft nicht ohne abergläubischen Zusatz oder pseudo-theologischen Beigeschmack.

Anm. 2. Bei der Vorbereitung zum Abendmahl und dem Vollzug der heiligen Handlung ist ernstlich zu warnen einerseits vor allen Reflexionen theoretischer Art über das Geheimnis dieses Mahles, andrerseits vor allen gesuchten, ungesunden, selbstquälerischen und selbsterwählten Bußübungen. Die beste Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier ist ein stets lebendiger, treuer Christenwandel im allgemeinen und eine kräftige, ernstliche Versenkung in das Evangelium von dem gestorbenen und auferstandenen Heiland im besonderen. Endlich ist zu beachten, daß die strenge, ernstliche Selbstprüfung, welche der Apostel Paulus 1. Kor. 11 von den Abendmahlsgästen verlangt, sich nach dem Zusammenhang seiner Worte nicht auf die theologische Auffassung und Deutung des Abendmahlsgeheimnisses bezieht, sondern lediglich einem unanständigen und sittlich leichtfertigen Wesen vor und bei der Abendmahlsfeier steuern soll.

Anm. 3. So gleichgültig an sich und grundsätzlich die äußere Form sein mag, so kann es doch wenigstens eine Frage der Zweckmäßigkeit sein, ob die auf lutherischem Boden gebräuchliche Art der Abendmahlsfeier den biblischen Gedanken eines gemeinsamen Mahles wirklich noch deutlich genug wiederspiegelt, ob sie nicht durch ihre Form einen mehr feierlichen, fremdartig-würdigen als zweckmäßigen, warmen und anheimelnden Eindruck auf die Teilnehmenden macht.

§ 56. Das Bekenntnis.

1. Nicht nur die ganze Christenheit, sondern auch jeder einzelne Christ ist berechtigt und verpflichtet zum Bekenntnis. Das Bekenntnis soll der offene, lebensvolle Ausdruck seiner Glaubensüberzeugung sein und vollzieht sich zunächst auf Grund derjenigen Regeln und Merkmale, welche für das Bekenntnis der ganzen Christenheit gelten (s. § 49, 2). Es soll in aufrichtiger, ungesuchter, deutlicher Weise Zeugnis ablegen von der

einzigartigen Kraft und Bedeutung Jesu Christi, von dem eigenen Sündenbewußtsein und dem empfangenen christlichen Heil. Der einzelne Christ wird also — abgesehen vom Gebet (s. § 54) — dies Bekenntnis abzulegen haben:

a) in christlichem Gehorsam gegen Gottes gebenden und fordernden Willen, d. h. in einem wirklich christlichen Lebenswandel;

b) in freudiger und treuer Teilnahme am christlichen Gemeindeleben, an den überlieferten, christlichen Sitten und Ordnungen und an den zeitgemäßen christlichen Interessen und Unternehmungen, und zwar derart, daß er seinerseits vor allem alle ihn umgebenden, sachlichen Gewohnheiten, Sitten, Formen und Einrichtungen christlicher Art nach Kräften mit dem christlichen Geiste hinzunehmen, zu erfüllen und zu erhalten trachtet;

c) in ausharrender Treue unter allen Sorgen und Leiden, zumal unter denen, die ihn um seines Christenstandes willen treffen;

d) wo es den Verhältnissen (insonderheit der eignen Lebensstellung und Kraft) entspricht, auch in der ausdrücklichen, ebenso freudigen und freimütigen, wie umsichtigen und ihrer selbst sicheren Verteidigung des Evangeliums. Doch ist hierbei nicht zu vergessen, daß die Verteidigung einer bestimmten theologischen Lehre nicht Verteidigung des Evangeliums ist; daß eine einseitige, unsichere und verkehrte Verteidigung die Sache mehr schädigt als fördert; daß es nicht bloß auf den guten Willen, auf den Inhalt und das Ziel der Verteidigung, sondern ebensosehr auf ihre Art, ihre Mittel und ihren Geist ankommt; daß unter Umständen (zumal für die Frauen) Schweigen und Dulden die beredteste oder gar die einzig richtige Verteidigung ist (1. Petr. 3, 1—6. 13—17; 4, 4—6; — Mt. 7, 6); daß nicht bloß die Art, sondern auch das Recht und die Kraft der Verteidigung sich nach dem Maß des wirklichen Verständnisses des Evangeliums und nach der christlichen Erfahrung des Verteidigers richten wird; daß oft nicht sowohl eine Verteidigung des Evangeliums gegen seine Widersacher, als vielmehr eine Verständigung über das Evangelium notwendig ist, bei welcher man vielleicht von den Andersdenkenden selbst lernen kann; und daß endlich alle mündliche und schriftliche Verteidigung des Evangeliums wertlos oder gar schädlich ist, wo derselben nicht das unter a—c charakterisierte, christliche Bekenntnis der That den rechten Grund, Rückhalt und Geist giebt.

2. Unchristlich ist jedes Bekenntnis des Evangeliums, welches die Wahrhaftigkeit, die Gerechtigkeit oder die Liebe vermissen läßt. Jedes rechte christliche Bekenntnis muß getragen sein:

a) von der Wahrhaftigkeit. Der Inhalt des Bekenntnisses muß vom Bekennenden wirklich verstanden und es muß der Ausdruck seiner wirklichen Überzeugung sein.

Anm. 1. Ein Bekenntnis zu unverstandenen Glaubenssätzen ist wertlos und entwürdigt zugleich die bekennende Person und die Sache, zu der sie sich bekennt. Damit ist die in der römischen Kirche ausdrücklich und offiziell als genügend anerkannte, aber leider auch bei den Evangelischen vielfach geübte Praxis der sog. fides implicita ausgeschlossen, d. h. einer solchen Stellung zu Glaubensfragen, daß man die offiziell gültige Kirchenlehre bis in ihre Einzelheiten anerkennt, ohne sie überhaupt zu kennen oder zu verstehen. Nach dieser sehr bequemen, aber durch und durch haltlosen und unwahren Praxis wird dasjenige, was Kern und Stern jedes einzelnen Christenlebens ausmachen sollte, die persönliche Glaubensüberzeugung, völlig aufgegeben und auf „die Kirche", d. h. gewöhnlich auf die Amtsträger und Theologen übertragen. Selbstverständlich kann ein solcher „Glaube" nicht selig machen. Ist deshalb einerseits auch für jeden einzelnen Laien es notwendig, sich ein eigenes Verständnis des Evangeliums zu erwerben, so folgt für die Christenheit daraus die Pflicht, die Mitteilung, die Predigt und den Unterricht im Evangelium so zu gestalten, daß das Evangelium wirklich auch von den Laien praktisch verstanden und in selbständigem Bekenntnis angeeignet werden kann. Denn es ist klar, daß ein Bekenntnis, welches nur Theologen oder nur Gebildete und Gelehrte wirklich verstehen können, das entscheidende, vollgültige, christliche Bekenntnis nicht sein kann. Zugleich ist hier vor dem theologischen Dilettantentum zu warnen, welches meint, zum „Bekenntnisablegen" besonders befähigt und berechtigt zu sein. Endlich ist hier zu erwähnen, daß die Theologen sich nicht durch den Umfang, den Inhalt und die Strenge ihres „Bekenntnisses" von den Laien unterscheiden sollen, sondern lediglich durch den Umfang, die Ordnung und die Genauigkeit ihrer Kenntnisse und durch die fachmännische Fähigkeit, das Evangelium, je nach den vorliegenden Aufgaben und Verhältnissen, lebendig, zweckmäßig, wirksam darzustellen.

Anm. 2. Eine noch schlimmere Entstellung des christlichen Bekennens als die fides implicita ist das sog. sacrificium intellectus, welches in der römischen Kirche, soweit die kirchlichen Dogmen in Betracht kommen, um der Seligkeit willen offiziell gefordert und unter Protestanten zuweilen, auch aus andern Gründen, geleistet wird, nämlich eine solche Art des Bekenntnisses, daß man die erkannte Wahrheit im Gegensatz zur eigenen, wirklichen Überzeugung widerruft und der für falsch erachteten Lehre sich unterwirft. Ein solches „Opfer" ist Gott stets ein Greul, nicht nur wenn es aus weltlichen Motiven gebracht wird, sondern auch, wenn der Betreffende meint, Gott damit einen Dienst zu thun oder das Heil sich zu erkaufen. Die Forderung eines sacrificium intellectus sollte deshalb von Christen und an Christen in keiner Form gestellt werden. Wo es sich bei einzelnen wirklich um solche Anschauungen und Meinungen handelt, welche das christliche Glaubensleben hemmen oder zu vernichten drohen, suche man sie zu überzeugen, ihnen zu helfen, sie aufzuklären und die dem Evangelium noch zugewandte Seite ihres Wesens zu stärken; weisen sie das zurück, so überlasse man sie ihrem aufrichtigen Streben und Forschen, ihrem Gewissen und Gott dem Herrn. Zugleich aber prüfe man ihre Anschauung auf ihren Wahrheitsgehalt, und die eigne Anschauung und Handlungsweise auf ihre Mängel und Lücken. Oft sind solche ehrlichen Gegner nicht theoretisch, sondern nur praktisch zu überzeugen. — Auch darauf sei aufmerksam gemacht, daß die Forderung eines sacrificium intellectus nicht bloß von hierarchischer Seite, sondern auch von einem verderblichen, kirchlichen Parteiwesen an uns herantreten kann. — Die Stelle 2. Kor. 10, 5, welche nach der lutherischen Übersetzung gern für solche Zumutungen als Beleg angeführt wird, hat nach dem Zusammenhang und griechischen Wortlaut einen ganz andern Sinn.

b) von der Gerechtigkeit. Der rechte Glaube und das rechte Bekenntnis sucht selbst dem Gegner des Evangeliums gerecht zu werden, wie viel mehr dem, der selbst auch für das Evangelium, nur von einer andersartigen Anschauung aus, eintritt.

Anm. 3. Dabei ist es natürlich erforderlich, daß man den Gegner, seine Ansicht, seine Gründe und Ziele zuerst recht zu verstehen sucht, sodann sachlich und ohne Vorurteil und Mißtrauen prüft und endlich, wenn man sich für kompetent zum Urteil halten darf, auch bei Widerspruch und Zurückweisung nicht die Wahrheitsmomente des Gegners übersieht und verschweigt. Vor allem aber soll man sich zuerst fragen, ob man nicht den andern, statt ihn als einen Feind abzuweisen, vielmehr als einen Schwachen tragen, als einen Irrenden führen, als einen in der Entwicklung Begriffenen unterstützen — oder vielleicht gar als einen Gleichberechtigten, bzw. Mehrberechtigten anerkennen muß. — Ein Bekenntnis, für dessen Ursprung und Inhalt die Meinung der Majorität, die theologische Tradition, hierarchische oder kirchenpolitische Interessen die entscheidenden Gesichtspunkte sind, kann im besten Falle einen untergeordneten und vorübergehenden Wert haben, wird aber meistens dem Geist und Wesen des Evangeliums fremdartig gegenüberstehen.

c) von der Liebe. Jedes Bekenntnis, welches nicht als letzten und höchsten Zweck ansieht, die Gegner zu überzeugen, zu gewinnen, zu bekehren, zu retten, ist nicht aus dem Geiste Jesu Christi.

Anm. 4. Auch die korrekteste Theologie und das kirchlichste „Bekenntnis“ ist vor Gott verwerflich, wenn sie im Sinne lieblosen Aburteilens über andere auftreten. Man soll stets Verständigung suchen und auch den Gegner nicht bekämpfen, ohne Versöhnung und Frieden in der Wahrheit zu wünschen und anzustreben. Nicht ein Bekennen, welches die Christenheit zerreißt, sondern welches sie zusammenfaßt und ihre Einheit fördert, ist das rechte christliche Bekennen.

§ 57. Friede, Freiheit, Freude.

1. Unter den Gütern, welche der einzelne Christ kraft seines Glaubens besitzt und immer aufs neue gewinnen und mehren kann, sind die größten der christliche Friede, die christliche Freiheit und die christliche Freude.

2. Erst im christlichen Glauben und in der Gemeinschaft Christi und der Christenheit kann man verstehen und erfahren, was wirklicher, vollkommener, göttlicher Friede ist. Wie der Herr selbst in allen Lagen des Lebens diesen Frieden um sich her verbreitet hat und im vollkommenen Besitze dieses Friedens gewesen ist, (vgl. z. B. Mt. 5, 1—10. 21 ff. 38—48. 6, 25 ff. 7, 1 f. 8, 23 ff. 9, 15. 36. 11, 28 ff. 18, 1 ff. 21, 5. 22, 21. Lk. 9, 55. 11, 1. 14, 14. 23, 24. Joh. 17. u. s. w.), so hat er den Seinen diesen seinen Frieden verheißen Joh. 14, 27. 16, 33. Dieser Friede der vollkommenen Gotteskindschaft, mit Gott als unserm himmlischen Vater (Röm. 5, 1. Phil. 4, 7. Jak. 3, 18) und mit den Menschen als unsern Brüdern in Christo (Mt. 5, 5. 9. Röm. 12, 18. 14, 19. 1. Th. 5, 13. 2. Kor. 13, 11. Ebr. 12, 14. Jak. 3, 18) ist allzeit Besitz,

Recht und Verheißung des lebendigen Glaubens. Er ist etwas anderes als die bloße irdische Zufriedenheit und als die Lage und Stimmung, welche durch Friedensbereitschaft und Friedensbedürfnis, durch vorsichtige Zurückhaltung, rücksichtsvolle Schonung, geschickte Selbstbeherrschung oder vornehme Gleichgültigkeit hervorgerufen wird, und schließt Klarheit, Wahrheit, Kraft, Eintracht und innere Sammlung ebenso gewiß ein, wie er Unruhe, Furcht, Sorge, Zerfahrenheit, Mißtrauen, Zwiespalt, Zweifel, Stumpfheit, Feindseligkeit verbannt. Denn er beruht auf der vollen väterlichen Vergebung Gottes und wird uns zu teil in der Gemeinschaft Gottes und Christi durch den heiligen Geist. Ist er im Anfang des werdenden Christenlebens noch mannigfachen Schwankungen ausgesetzt, so soll er um so sicherer, tiefer und beständiger werden, je mehr unser Leben durch Treue des Glaubens in Gott wurzelt.

3. Auch die christliche Freiheit ist eine Frucht der Erlösung durch Christum. Sie besteht nicht in Willkür und Zügellosigkeit, in der Loslösung von den irdischen Ordnungen und sittlichen Pflichten, sondern ist die wahre, innere, geistige Freiheit, die geistige Erhabenheit über Buchstaben und Zwang, Leiden und Tod, Sünde und Schuld und zugleich die machtvolle, unzerstörbare Selbständigkeit und Herrschaft über alle Dinge im Geiste Gottes (Röm. 6, 16 ff. 8, 1 ff. 21. 1. Kor. 3, 22 f. 6, 12. 10, 23. 2. Kor. 3, 17. 6, 3—10. Gal. 5, 1 ff. 5, 13. Phil. 4, 12 ff. Jak. 1, 25. 1. Joh. 4, 17. — vgl. Mt. 5, 20—48. 6, 24—34. 9, 14 ff. 10, 28. 12, 1 ff. 17, 24 ff. Lk, 12, 32). Freilich, weil sie die Freiheit im Geiste des himmlischen Vaters ist, ist sie zugleich eine Freiheit des willigen Gehorsams und der dienenden, schonenden, erlösenden Liebe (Mt. 20, 25 ff. Röm. 6, 16 ff. 8, 1 ff. 1. Kor. 6, 12. 10, 23. 2. Kor. 6, 3—10. Jak. 1, 25). Auch wird sie dem Christen nicht plötzlich oder gar magisch vermittelt und besteht nicht in vorübergehenden Gefühlserregungen oder freiheitlichen Anschauungen, sondern sie will erst in christlicher Erfahrung und Treue gelernt und geübt und im täglichen Christenleben immer aufs neue hingenommen, angewandt, gemehrt und gesichert sein. Soll sie die echte Freiheit sein, so muß sie sich gründen auf die göttliche Wahrheit in Christo und erworben werden durch Treue gegenüber der Person und dem Worte Jesu (Joh. 8, 31 ff.).

Anm. 1. Auch diese Betonung und Würdigung der christlichen Freiheit unterscheidet das evangelische Christentum vom römisch-katholischen, welches Gott gegenüber den „timor filialis“, der Kirche gegenüber die Devotion als die normale Gesinnung ansieht. Luther hat in seiner herrlichsten Reformationsschrift „de libertate christiana“ das Wesen der christlichen Freiheit geschildert und dahin beschrieben, daß ein Christenmensch durch den Glauben ein freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan und doch zugleich durch die Liebe ein dienstbarer Knecht aller Menschen und jedermann unterthan sei. Denn die Christen sind durch Christum Könige und Priester vor Gott. Aus Luthers Ausführungen

mögen folgende Stellen hier stehen: Quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, immo omnia subiecta ei cogantur servire ad salutem. — Potentia haec spiritualis est: quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris. Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas. Nec solum reges omnium liberrimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare, et nos invicem ea, quae dei sunt, docere. — Per sacerdotalem gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit. Ex iis clare videri potest quilibet, quo modo christianus homo liber est ab omnibus et super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut iustus et salvus sit, sed sola fides hoc largitur abunde.

4. Die **Freude** ist das Gefühl oder die Stimmung der inneren Harmonie, der Vollkommenheit, des Glücks. Soweit der Christ nun im Glauben des christlichen Heils teilhaftig und gewiß geworden ist, erfüllt ihn Freude und Freudigkeit. Denn das christliche Heil ist eben die völlige innere Harmonie, die höchste Vollkommenheit und der Besitz des höchsten Gutes. Der Ernst des Christentums ist also verklärt durch die göttliche Freude: so ernst das Evangelium es mit den Leiden und der Sünde nimmt, so ist trotzdem die Grundstimmung der christlichen Frömmigkeit nicht düster, trübe, asketisch (pessimistisch), sondern auf Grund der gewissen Kunde und thatsächlichen Vermittlung des höchsten Gutes freudig (optimistisch). (Vgl. Mt. 9, 15. Lk. 2, 10f. 10, 20. Joh. 3, 29. 14, 28. 15, 11. 16, 22. Röm. 5, 1ff. 12, 12ff. 14, 17. 18. 1. Kor. 13, 6. 2. Kor. 3, 12. Gal. 5, 22. Phil. 3, 1. 4, 4. 1. Petr. 4, 13. 1. Joh. 1, 4. Jak. 1, 2ff.). Und soweit die Erfahrung der Gegenwart dieser Stimmung nicht völlig entspricht, überwindet der Christ doch die schmerzlichen Empfindungen durch Gottes Geist und den Trost des Evangeliums, in dem Bewußtsein des gegenwärtigen Heilsbesitzes und in der gewissen Hoffnung der zukünftigen Vollendung. Denn in der christlichen Hoffnung schauen wir als das Ende der Wege Gottes das Reich der Vollendung (s. §§ 18—20.) und beten um die rechte Treue und Geduld, daß wir würdig sein mögen, in dieses Reich einzugehen. (Mt. 13. 25. Röm. 5, 1—5. 8. 1. Kor. 1, 8f. 15. 2. Kor. 4, 17—5, 10. Gal. 6, 8f. Eph. 1, 18. Phil. 1. 3, 20. Kol. 3, 1—4. 1. Th. 2, 19f. 5, 23. 2. Th. 1. 2 Tim. 2, 11f. Ti. 3, 7. 1. Petr. 1, 3ff. 2. Petr. 3, 13f. 1. Joh. 1, 25. 3, 2. Ebr. 12, 1ff. 22ff. 13, 14. Jak. 1, 12. 5, 7ff. Offenb. Joh.)

IV. Teil.

Die sittliche Verwertung und Ausgestaltung des Heils in der Gegenwart.

§ 58. Religiöser Heilsbesitz und sittliches Leben.

Die Christenheit und jedes einzelne ihrer Glieder, im Glauben durch den Geist Gottes schon in der Gegenwart des Heils teilhaftig, verwertet durch denselben göttlichen Geist die Kräfte des empfangenen Heils für das gegenwärtige Reich Gottes, in der sittlichen Selbstthätigkeit und der freien Herrschaft über die Welt. In dieser sittlichen Thätigkeit empfangen und empfinden sie zugleich auch immer wieder die Gewißheit, den Wert und die Kraft jenes religiösen Besitzes (Jak. 1, 25). In diesem Zusammenhang stellt sich das ganze Christenleben als eine Neuschöpfung Gottes dar (1. Petr. 1, 3. 22. 23. Jak. 1, 18. Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. Röm. 6, 4. 6. 12, 2. Kol. 3, 9—11. Eph. 4, 22—24). Da aber das Gottesreich die bestehenden natürlichen, rechtlichen und sittlichen Ordnungen und Gemeinschaften nicht aufhebt und ausschließt, sondern umfassen, durchdringen, erneuern und heiligen will, und da andrerseits auch jeder einzelne Christ als Gotteskind sein ganzes Einzelleben in den Dienst des Gottesreiches stellen soll, so ist zuerst von dem Wesen und Charakter der verschiedenen sittlichen Gemeinschaften und darauf von dem Wesen und Charakter des sittlichen Einzellebens im Geiste und Reiche Gottes zu handeln. In Wirklichkeit läßt sich natürlich die christliche Sittlichkeit des Einzellebens von der christlichen Sittlichkeit des Gemeinschaftslebens nicht trennen.

Anm. 1. Über die religiöse Beurteilung dieses christlich-sittlichen Lebenswerkes s. § 24, 8; über den Geist Gottes als die Kraft auch des sittlichen Lebens s. §§ 34. 44; über das Christenleben als Neuschöpfung auf Grund der Bekehrung und Sinnesänderung s. §§ 51. 53; über den Zusammenhang von Glauben und Werken s. § 24, 8. §§ 38. 44.

Anm. 2. Wenn man das christliche Heil außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens verwerten und vollkommen darstellen will (z. B. im Mönchtum und im asketischen Verhalten pietistischer Kreise), so beraubt man sich der

gottgegebenen Antriebe und Gebiete, Maßstäbe und Bedingungen rechter christlicher Charakterbildung und sittlicher Gesundheit und gefährdet durch ein vermeintlich überweltliches, engelgleiches Leben das eigentlich christliche und menschenwürdige Dasein und Wirken. So gelangt man notwendig nicht zur Vollkommenheit, sondern zur Absonderlichkeit. Über das Mönchtum s. § 63.

Anm. 3. Wie rechte religiöse Frömmigkeit gemeinschaftbildend, gemeinschaftsuchend und gemeinschafterhaltend wirkt, so kann rechte Sittlichkeit sich nur entfalten auf dem Boden der Gemeinschaft, und ihr Streben ist nicht nur auf die Vollendung des einzelnen, eigenen Ich, sondern zugleich auf die Zwecke der andern und damit der sittlichen Gemeinschaften gerichtet.

Kapitel XIV.

Das sittliche Gemeinschaftsleben.

§ 59. Ehe und Familie.

1. Diejenige natürliche Ordnung und Gemeinschaft, in welche der Christ unmittelbar durch seine Geburt eintritt, ist die Familie, die ihrerseits wieder die Ehe zur Grundlage hat. Das Evangelium hat die tiefere, sittliche Auffassung des ehelichen Verhältnisses, welche im Unterschied von vielen heidnischen Völkern bei dem israelitischen Volke sich immer deutlicher und entschiedener Bahn gebrochen hatte (Vgl. z. B. 1. Mos. 2, 18—24. 2. Mos. 2, 14. Sprüch. Sal. 31), nicht wesentlich verändert, wohl aber die in Israel leichtfertige, rechtliche Praxis der Ehescheidung abgelehnt (Mk. 10, 2—12, vgl. 5. Mos. 24, 1) und das eheliche Leben mit dem neuen christlichen Geiste erfüllt und geweiht. Ist nach grundlegenden alttestamentlichen Stellen die Ehe die Vereinigung von zwei Personen verschiedenen Geschlechts zu einer Einheit des Leibes und der Seele (Monogamie), so hat Jesus dieses Verhältnis als eine göttliche Ordnung anerkannt und den Seinen als unauflöslich bezeichnet (Mk. 10, 6ff.). Ist die Ehe an sich schon diejenige Gemeinschaft, in welcher die natürliche Liebe ihre höchste Kraft und ihre reichste Entfaltung erlebt, so soll in der christlichen Ehe die vollkommene christliche Liebe, das gemeinsame Leben der Ehegatten völlig durchdringen, stärken, reinigen und beseligen. Entsprechend dem natürlichen und geistigen Wesensunterschied der beiden Geschlechter soll das Weib in empfänglicher, demütiger, hingebender Liebe dem Manne dienen und sich unterordnen, der Mann aber mit thätiger, sorgender, schützender, stützender Liebe das Weib führen und tragen. Wenn sie so in der verschiedenen Art ihres Wandels und Verhaltens zu einander sich gegenseitig helfen und ergänzen sollen (1. Petr. 3, 1—7. 1. Kor. 7.

14, 34—36. Eph. 5, 21ff. Kol. 3, 18f.), so hat die christliche Frömmigkeit weiter im Gegensatz zu der Anschauung und Praxis der antiken Völker dem Weibe insofern eine neue Stellung gebracht, als dasselbe nunmehr in seiner persönlichen Menschenwürde und insonderheit in seinem sittlich-religiösen Werte als dem Manne völlig gleichberechtigt gilt. Endlich ist es in der christlichen Frömmigkeit anerkannte Pflicht, daß die Ehe weder vom Weibe noch vom Manne entweiht oder gebrochen werden darf (Mt. 5, 27f. 31f. 1. Kor. 5. 6. Ebr. 13, 4 u. s. w.).

Anm. 1. Die römische Kirche hat zwar auf Grund der lateinischen Übersetzung von Eph. 5, 32 die Ehe für ein Sakrament erklärt (s. § 48. Anm. 1), aber sie schätzt dennoch den Stand der Ehelosigkeit als einen besseren und vollkommeneren. Darum verlangt sie nicht nur von demjenigen Stande, der nach ihrer Anschauung die christliche Vollkommenheit darstellt, vom Mönchsstande, die Verpflichtung zur dauernden Ehelosigkeit, sondern sie hat auch in begreiflicher Konsequenz dieser Anschauung von den Trägern des kirchlichen Amts, den Priestern, den Cölibat seit dem Ende des vierten Jahrhunderts gefordert und seit dem elften Jahrhundert mit größerer Strenge bei ihnen durchgeführt, freilich nicht mit dem Erfolge größerer sittlicher Reinheit des Klerus. Nun muß zugestanden werden, daß in der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes und seiner Leidenszeiten der Apostel Paulus der Ehelosigkeit den Vorzug vor dem ehelichen Stande einräumt (1. Kor. 7, 32ff.), daß die Offenbarung Johannis (14, 1—5) der reinen Jungfräulichkeit einen besonderen Wert zuschreibt, daß bereits in den ersten Jahrhunderten in der Christenheit — nicht ohne Zusammenhang mit Gedanken orientalischer Religiosität und griechischer Philosophie — stark asketische Strömungen und Urteile vorhanden gewesen sind. (Vgl. z. B. den Montanismus; Tertullian; Origenes). Schon um 200 hat man sich auch auf die Ehelosigkeit Jesu und bald auch auf die stete Jungfräulichkeit der Mutter Maria berufen. Was das letztere anlangt, so steht aus dem N. T. selbst fest, daß Maria abgesehen von Jesu noch eine ganze Reihe von Kindern gehabt hat (Mk. 6, 3). Die Ehelosigkeit des Heilandes aber ist nicht so zu deuten, als sei nach seinem Urteil der eheliche Stand weniger rein und vollkommen als der ehelose, sondern sie erklärt sich dadurch, daß Jesus um seines einzigartigen geschichtlichen Berufs willen die Ehelosigkeit erwählte, wie denn zu allen Zeiten für besondere persönliche Aufgaben die Ehelosigkeit wünschenswert oder notwendig sein kann. Über Jesu Stellung zur Sache sind folgende Züge zu beachten. Jesus hat zwar gesagt, daß im Reiche der Vollendung die Menschen weder freien noch sich freien lassen würden Mt. 22, 30, und in ehrender Andeutung hat er von denjenigen gesprochen, welche um des Himmelreiches willen, d. h. um besondere Aufgaben für das Himmelreich durchführen zu können, auf die Ehe verzichten Mt. 19, 12. 19, 29. Er hat auch die Ehe wie jedes andre relative Gut als eine Versuchung hingestellt, wo sie ein Hindernis wird für den Eintritt ins Gottesreich Lk. 14, 21, vgl. Mt. 10, 37. Aber andrerseits hat er selbst nicht nur durch seine Anwesenheit eine Hochzeit geweiht (Joh. 2), sondern oft und gern auch das von ihm gebrachte Heil mit einer Hochzeit verglichen. Er hat nirgends durch Wort oder Haltung angedeutet, daß die Ehe an sich weniger rein, gut, göttlich, menschenwürdig sei als die Ehelosigkeit und nirgends von einem bestimmten Stande die Ehelosigkeit gefordert; auch unter seinen erwählten Aposteln waren verheiratete Männer (Mt. 8, 14. 1. Kor. 9, 5). Und hat er einerseits um seines Berufs willen die Ansprüche und Bande des Familienlebens überall verleugnet, wo dieselben in unberechtigter Weise seiner geschichtlichen

Aufgabe sich hemmend in den Weg stellten (Mt. 12, 47—50. Joh. 2, 4. 7, 3ff.). so hat er andrerseits doch auch wieder in zartester Weise für seine Mutter gesorgt (Joh. 19, 26f.) und im Gegensatz zu aller selbsterwählten, zeremonialgesetzlichen Frömmigkeit die Pflichten gegen die Eltern als die grundlegenden, höhern und vor Gott wichtigeren hingestellt (Mt. 15, 3—9). Man kann ihn also weder zum Propheten der Ehelosigkeit noch gar zum Urheber eines gezwungenen Standes-Cölibats machen; seine Stellung ist in dieser Frage ebenso göttlich, frei und über alle Parteien und statutarischen Satzungen erhaben wie in allen andern.

Anm. 2. Es muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß Jesu kurze, bestimmte Äußerungen über die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als juristischer Grundsatz für das öffentliche Eherecht eines irdischen Staates, selbst nicht eines sog. christlichen Staates gemeint sind, sondern im Gegensatz zu der damals herrschenden, vom Gesetz geduldeten, laxen Praxis und Willkür mancher einzelner Israeliten den Jüngern Jesu die Heiligkeit des ehelichen Bandes einschärfen wollen. Sie richten sich also nicht an die Gesetzgebung, sondern an das Gewissen derjenigen Christen, welche in der Ehe leben oder eine Ehe eingehen wollen. Hat bei der allgemeinen rechtlich-praktischen Ordnung dieser Frage selbst die älteste Christenheit (s. 1. Kor. 7, 15. Mt. 5, 32, verglichen mit Mk. 10, 5ff.) nicht umhin gekonnt, einzelne Ausnahmen bezüglich der Ehescheidung zu machen, so wird vollends ein Staat, dessen Bürger keineswegs alle bewußte, entschiedene Christen oder überhaupt nur Christen sind, jene höchsten sittlichen Maßstäbe nicht zur unbedingten Richtschnur und Grenze seiner Ehegesetzgebung machen können, ohne in die größten Schwierigkeiten, Härten und Ungereimtheiten zu kommen.

Anm. 3. Jesus hat die Ehe als eine natürliche Gottesordnung anerkannt und durch kein Wort das Institut einer besonderen christlichen Ehe geschaffen. Christliche Ehe ist die rechtskräftige Ehe zwischen Christen und soll sich durch ihren Geist von der Ehe andrer unterscheiden. Ob sie eine rechtskräftige Ehe ist oder nicht, entscheidet allein der Staat, in dessen Gebiet die Ordnung der Eheschließung fällt. So ist wenigstens die evangelische Anschauung der Reformatoren. Vgl. z. B. Apologie der Conf. Aug. XI, 11f.: „maneat igitur hoc in causa, quod et scriptura docet, et iurisconsultus sapienter dixit: coniunctionem maris et feminae esse iuris naturalis. Porro ius naturale vere est ius divinum; quia est ordinatio divinitus impressa naturae.“ Hat Jahrhunderte lang der Staat die kirchliche Eheschließung (Trauung) als die Form einer rechtskräftigen Eheschließung anerkannt, so hat er neuerdings durch das sog. Civilstandsgesetz die frühere Praxis aufgehoben. Die kirchliche Trauung hat also jetzt nur noch kirchliche Bedeutung und zwar hat sie den Sinn, daß die christliche Gemeinde fürbittend Segen herabfleht auf die neubegründete Ehe, und die jungen Eheleute christliche Führung ihres Ehelebens öffentlich geloben. Übrigens hat sich die kirchliche Sitte der Trauung erst sehr allmählich herausgebildet, nachdem in den ersten Jahrzehnten der Christenheit wohl der Entschluß und die Wahl der Eheleute Gegenstand des Gemeindeinteresses und eventuell der Beeinflussung gewesen, von einer besonderen kirchlichen Handlung der Eheschließung aber noch nicht die Rede gewesen war. Die ersten praktischen Ratschläge bezüglich der Eheschließung inmitten der schwierigen Verhältnisse der ältesten Christenheit finden wir 1. Kor. 7.

Anm. 4. Erwähnt mag werden, daß schon im zweiten Jahrhundert die Wiederverheiratung eines verwittweten Ehegatten in vielen strengchristlichen Kreisen anstößig war. Hiermit wird zusammenhängen, daß in den Pastoralbriefen von dem Bischof wie vom Diakonen verlangt wird, daß er nur „Eines Weibes Mann sei“ (1. Tim. 3, 2. 8. Tit. 1, 6). Doch ist diese Anschauung weder je allgemein noch sachlich begründet gewesen.

Anm. 5. Endlich sei daran erinnert, daß Luther die Pflichten der Eheleute wie die der andern Glieder des christlichen Hauses nach den einschlägigen Bibelsprüchen in der seinem kleinen Katechismus angehängten Haustafel zusammengefaßt hat.

2. Die Ehe hat nicht nur den Zweck der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, sondern zugleich ist ihre wesentliche Aufgabe, in der Familie einen festgeschlossenen, engen Kreis der innigsten, uneigennützigsten, thatkräftigsten und freudereichsten Lebens- und Liebesgemeinschaft hervorzubringen. So ist denn auch kein andres Bild aus dem natürlichen Leben von Jesu so gern und so oft für das tiefste Wesen des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen und für die höchsten Güter und Pflichten des Gottesreiches gebraucht worden als gerade das Bild der Familie. (Gott der himmlische Vater, wir seine Kinder in Jesu Christo; vgl. z. B. Mt. 5, 9. 16. 45. 48. 6, 1. 4. 6. 8. 9. 14. 18. 32. 7, 11. 21. 10, 20. 32f. 11, 27. 23, 9. Lk. 12, 32; ferner das ganze Johannisevangelium und die ganze Brieflitteratur des N. T.s. An Gleichnissen Mt. 11, 16ff. 25. 13, 52. 15, 26. 17, 26. 18, 1—14. 19, 13ff. 21, 16. Lk. 11, 7. 15. Dazu die wundersam liebliche Kindheitsgeschichte Lk. 1. u. 2). Dieses Bild ist deshalb auch neben dem Bilde des Reiches für die ganze christliche Frömmigkeit das maßgebende. Andrerseits wirkt natürlich das Evangelium sachlich auf das Familienleben ein, so daß in der christlichen Familie Gemeinschaft und Leben durch die christliche Liebe und den christlichen Geist getragen, geweiht, erneuert und verklärt wird, und die christlichen Eltern, indem sie selbst in dem Evangelium leben und wandeln, auch ihre Kinder in christlichem Sinne pflegen und erziehen. In ihrer elterlichen Autorität sind sie nach dem Evangelium die Stellvertreter Gottes. Daher können auch die Kinder das Evangelium nicht anders und nicht besser in sich aufnehmen und befolgen, als indem sie in kindlichem Gehorsam ihren Eltern dienen, sie ehren, ihnen gehorchen, sie lieb und wert halten (Kol. 3, 21. Eph. 6, 1—3). Untereinander sollen christliche Geschwister in besonders enger Zusammengehörigkeit die Elemente christlicher Nächstenliebe lernen und diese Liebe in freier, stetiger, selbstloser Treue ausüben, zugleich aber in ihrem kleinen Kreise sich als gleichartige Persönlichkeiten von eigenartigen Rechten achten und im Geiste zarter Liebe diese Rechte gebrauchen lernen, — eine Vorschule für ihre spätere Stellung innerhalb des freien, sittlichen Verkehrs und der öffentlichen Rechtsgemeinschaft. Endlich aber bildet ein Kreis von Freunden, nach freier Wahl und Neigung dem engeren familiären Kreis angereiht, das Mittelglied zwischen Familie und Öffentlichkeit, welches zugleich den sittlichen Charakter der Einzelnen ergänzt, hebt und befestigt.

Anm. 6. Aus Luthers inhaltsreicher Erklärung des 4. Gebots im Großen Katech. vgl. besonders §§ 109—113: „So lerne nun zum ersten, was die Ehre gegenüber den Eltern heiße, in diesem Gebot gefordert, nämlich, daß man sie vor

allen Dingen herrlich und wert halte als den höchsten Schatz auf Erden. Danach auch mit Worten sich züchtig gegen sie stelle, nicht übel anfahre noch mit ihnen poche und poltere, sondern lasse sie Recht haben und schweige, ob sie gleich zu viel thun. Zum dritten auch mit Werken, das ist mit Leib und Gut solche Ehre beweise, daß man ihnen diene, helfe und versorge, wenn sie alt, krank, gebrechlich oder arm sind, und solches alles nicht allein gerne, sondern mit Demut und Ehrerbietung als für Gott gethan. Denn wer das weiß, wie er sie im Herzen halten soll, wird sie nicht lassen Not noch Hunger leiden, sondern über und neben sich setzen und ihnen mitteilen, was er hat und vermag. Zum andern, siehe und merke, wie groß, gut und heilig Werk allhie den Kindern vorgelegt ist, welches man leider gar verachtet und in Wind schlägt und niemand wahrnimmt, daß es Gott geboten habe, oder daß es ein heilig, göttlich Wort und Lehre sei. Denn wenn mans dafür gehalten hätte, hätte ein jeglicher daraus können nehmen, daß auch heilige Leute müßten sein, die nach diesen Worten lebten. So hätte man kein Klosterleben noch geistliche Stände dürfen aufwerfen, wäre ein jeglich Kind bei diesem Gebot geblieben und hätte sein Gewissen können richten gegen Gott und sprechen: soll ich gute und heilig Werk thun, so weiß ich je kein besseres, denn meinen Eltern alle Ehre und Gehorsam zu leisten, weil es Gott selbst geheißen hat. Denn was Gott gebeut, muß viel und weit edler sein denn alles, was wir selbst mögen erdenken, und weil kein höher noch besser Meister zu finden ist denn Gott, wird freilich auch keine bessere Lehre sein, denn er von sich giebt. Nun lehret er ja reichlich, was man thun soll, wenn man rechtschaffene, gute Werke will üben, und in dem, daß er's gebeut, bezeuget er, daß sie ihm wohlgefallen. Ist es denn Gott, der solches gebeut und kein besseres weiß zu stellen, so werde ich's ja nicht besser machen. Siehe, also hätte man ein frommes Kind recht gelehret, seliglich erzogen und daheim behalten im Gehorsam und Dienst der Eltern, daß man Gutes und Freude daran gesehen hätte.... **115** f. Darum laßt uns einmal lernen um Gottes willen, daß das junge Volk, alle andern Dinge aus den Augen gesetzt, erstlich auf dies Gebot sehen, wenn sie Gott mit rechten, guten Werken dienen wollen, daß sie thun, was Vater und Mutter oder, denen sie an ihrer Statt unterthan sind, lieb ist. Denn welches Kind das weiß und thut, hat zum ersten den großen Trost im Herzen, daß es fröhlich sagen und rühmen kann (zu Trotz und wider allen, die mit eigen erwählten Werken umgehen): siehe, das Werk gefällt meinem Gott im Himmel wohl, das weiß ich fürwahr. Laß sie mit ihren vielen, großen, sauren, schweren Werken alle auf einen Haufen hertreten und rühmen, laß sehen, ob sie irgend eines herfürbringen könnten, das größer und edler sei, denn Vater und Mutter Gehorsam, so Gott nächst seiner Majestät Gehorsam gesetzt und befohlen hat, daß, wenn Gottes Wort und Willen gehet und ausgerichtet wird, soll keiner mehr gelten denn der Eltern Willen und Wort, also, daß er dennoch auch unter Gottes Gehorsam bleibe und nicht wider die vorigen Gebote gehe. . . . 171—174: Denn, wollen wir feine, geschickte Leute haben, beide zu weltlichem und geistlichem Regiment, so müssen wir wahrlich keinen Fleiß, Mühe noch Kosten an unsern Kindern sparen, sie zu lehren und erziehen, daß sie Gott und der Welt dienen mögen und nicht allein denken, wie wir ihnen Geld und Gut sammeln; denn Gott kann sie wohl ohne uns nähren und reich machen, wie er auch täglich thut. Darum aber hat er uns Kinder gegeben und befohlen, daß wir sie nach seinem Willen aufziehen und regieren, sonst bedürfte er Vater und Mutter nirgend zu. Darum wisse ein jeglicher, daß er schuldig ist bei Verlust göttlicher Gnade, daß er seine Kinder vor allen Dingen zur Gottesfurcht und Erkenntnis erziehe, und, wo sie geschickt sind, auch etwas lernen und studieren lasse, daß man sie, wozu es not ist, brauchen könnte."

Anm. 7. Auch an diesem Punkte macht sich der Unterschied katholischer und protestantischer Auffassung geltend. Nicht als ob die römische Kirche den Wert und Inhalt des Famienlebens überhaupt nicht zu schätzen wüßte; aber nach ihrer Anschauung und Praxis sind die Aufgaben, Pflichten und Güter des Familienlebens nicht bloß den göttlichen Geboten unterzuordnen und nachzustellen, sondern sie sind auch den spezifisch kirchlichen Leistungen gegenüber minderwertig. So kommt es, daß jeder kirchliche Stand, d. h. also Priesterstand und Mönchsstand (und diese beiden sind zur Ehelosigkeit verpflichtet), in allen ihren Stufen für wertvoller und gottwohlgefälliger gehalten werden als ein bürgerlicher, insonderheit ehelicher Stand, und daß die eigentlich kirchlichen, d. h. vom Priester vertretenen und bestimmten Leistungen und Werke den Pflichten und Leistungen des Familienlebens vorgezogen werden und im Falle eines Konflikts die letzteren aufheben. Somit ist thatsächlich gar leicht ein ähnlicher Zustand geschaffen wie Jesus ihn Mt. 15, 3ff. schildert und als Auflehnung wider den göttlichen Willen brandmarkt. Nach dieser Rede Jesu und nach evangelischer Anschauung ist umgekehrt das Gebiet des Familienlebens ein ebenso göttlich geweihtes wie das des Kultus, und im Falle eines Konflikts haben die familiären Pflichten den Vorzug vor den kultisch-zeremoniellen und spezifisch-kirchlichen. — In klassischer Weise ist in Luthers Lebenslauf der charakteristische Unterschied der Anschauungen praktisch dargestellt: als Luther, den Idealen und Ratschlägen der „Kirche" entsprechend, wider den Willen seines Vaters sich dem vermeintlichen Stande kirchlicher Vollkommenheit weihte, d. h. Mönch wurde, handelte er im Sinne römisch-katholischer Frömmigkeit; seine Eheschließung dagegen und sein gesegnetes, reiches Familienleben stellen ebenso wie alle seine späteren Äußerungen über Familie, Ehe, Mönchsstand, Klosterleben, kindlichen Gehorsam u. s. w. die evangelische Auffassung dar.

Anm. 8. Aus dem in Anm. 6 am Schluß mitgeteilten Urteil Luthers ersieht man, wie rechtes christliches Familienleben vor allem die rechte Erziehung der Kinder im Auge haben muß, und wie deshalb das christliche Haus auf die Mitwirkung der Schule angewiesen ist. Die Schule ist eine Ordnung des natürlichen Lebens, an welcher in erster Linie der Staat und daneben die Familie beteiligt und maßgebend sind. Das Christentum und die „Kirche" haben die Schule nicht erst hervorgebracht, sondern vorgefunden und dann erst im Laufe der Zeit einen sehr wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der Schule, fast in allen ihren Stufen, Arten und Formen, ausgeübt. In den ersten Jahrhunderten waren die Christen durch die Verhältnisse auf die Teilnahme am heidnischen Schulwesen angewiesen und haben sich diesem keineswegs entziehen können, wenn sie auch nur widerwillig die Jugend der christlichen Gemeinden allen den Einwirkungen der heidnischen Schule und Bildung und damit zugleich sehr weitgehenden nichtchristlichen oder widerchristlichen Einflüssen aussetzten und durch besonderen kirchlichen Unterricht, welcher selbstverständlich sich fast nur auf die christliche Glaubens- und Sittenlehre und die damit verbundene Welt- und Geschichtsbetrachtung beschränkte, den Gefahren und Schwierigkeiten der bestehenden Verhältnisse entgegenzuwirken suchten. In den Jahrhunderten des Untergangs der antiken Welt wird, zumal bei den neu in die Geschichte eintretenden Völkern, das aufblühende Mönchtum Vertreter und Träger wie der Bildung, Kultur und Wissenschaft überhaupt, so des Schulwesens. So erscheint, da die staatlichen Unternehmungen (z. B. Karls des Großen) nur von kurzer Dauer, die städtischen Bemühungen erst gegen Ende des Mittelalters und vereinzelt dem Schulwesen sich zuwandten, Staat und Städte aber dabei auf Mönche, Geistliche und mönchische Institutionen und Vereine angewiesen waren, im ganzen Mittelalter die katholische

Kirche als Herrin und Mutter, Schützerin und Vertreterin des Schulwesens. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß, so sehr an einzelnen dieser Kloster-, Dom-, Hof- und Stadtschulen und Universitäten kürzer oder länger Wissenschaft und Gelehrsamkeit in Blüte stand, die mittelalterliche Schulbildung weder ihrem Umfang, noch ihrem Inhalt, noch ihrer Methode nach gleichmäßig und von größerer Bedeutung war. „Volksschulen" und Schulzwang gab es überhaupt nicht; eine etwas tiefere Bildung erhielten fast nur die zukünftigen Geistlichen und höheren Beamten, sowie die Kinder aus den vornehmsten und reichsten Geschlechtern. Der für alle bestimmte, kirchliche Unterricht beschränkte sich fast nur auf das Gebiet der kirchlichen Frömmigkeit und behandelte selbst diese nur in der allereinfachsten, äußerlichsten und rohesten Form. Selbst die in der zweiten Hälfte des Mittelalters emporblühenden Universitäten haben bei allen ihren glänzenden Leistungen für die Wissenschaft doch einerseits den Schutz der „Kirche" auch als eine Beengung und Fessel empfinden müssen und andrerseits auf die Volkserziehung und das sonstige Schulwesen im allgemeinen nicht sehr befruchtend eingewirkt; wo sie aber solche Einwirkung ausübten, gründete sich dieselbe weit mehr auf das griechisch-römische Erbteil, als auf christliche Elemente (Humanismus). Die Reformation hat auch für das Schulwesen einen neuen Ausgangspunkt und Grund geschaffen: Luther (vgl. sein Sendschreiben an die Bürgermeister und Ratsherrn der deutschen Städte, daß sie Schulen halten sollen, und seine beiden Katechismen), indem er die Notwendigkeit und das allgemeine Interesse einer ordentlichen Schulbildung für Staat, Familie und Kirche darlegte, den beteiligten Mächten einen gewaltigen und wirksamen Antrieb zur Neuordnung des ganzen Schulwesens gab und für das letztere die maßgebenden Grundzüge und die einschlägigen Gesichtspunkte entwickelte; Melanchthon, Bugenhagen und andere, indem sie durch Schulordnungen, pädagogische und didaktische Schriften und andre vielseitige Thätigkeit den neuen Gedanken Gestalt gaben. So hat die Reformation den Gedanken des Volksschulwesens, der freilich erst im 19. Jahrhundert zu seiner vollen Ausgestaltung gekommen ist, hervorgebracht und die Grundlagen des Volksschulwesens geschaffen. Das höhere Schulwesen aber hat sie, vereint mit dem Humanismus, innerlich und äußerlich erneuert. Vor allem aber hat sie, so sehr sie den christlichen Geist der Erziehung betont und dem christlichen Unterricht auch in der Schule sein Recht wahrt, doch die Schule von der „Kirche" befreit und als ein selbständiges, eigenartiges, unermeßlich wichtiges Lebensgebiet hingestellt, welches nicht bloß von kirchlichem oder von individuell-privatem, sondern von allgemein-öffentlichem Interesse ist und deshalb unbedingt dem Staate untergeordnet werden muß, selbstverständlich vom evangelischen Standpunkt aus in der berechtigten Hoffnung, daß der Staat sowohl um seiner eigenen Aufgaben willen wie um der erziehlichen Aufgaben der Schule willen dem christlichen Geiste bei der Ordnung und Verwaltung des Schulwesens Rechnung trägt. So ist die ganze Entwicklung des neueren Schulwesens gegründet auf die Reformation und die in ihr zum Siege und zur Entfaltung gekommene evangelische Anschauung. Nur im Zusammenhang mit dieser wird sie auch fernerhin gesunde und segensreiche Bahnen beibehalten oder einschlagen, und nur im Zusammenhang mit ihr wird sie auch die unaufgegebenen und neuerdings immer lauter werdenden Ansprüche der Römischen, die Schule dem Staate zu nehmen und sie wieder ganz unter den Schutz, die Gewalt und die Aufsicht der (römischen) „Kirche" zu stellen, endgültig und siegreich abweisen können.

Anm. 9. Unter den Forderungen der Sozialdemokratie für die Zukunft ist die Abschaffung von Ehe und Familienleben, an deren Stelle die „freie Liebe" oder ein kündbares Kontraktverhältnis der Geschlechter und völlige Staatserziehung

der Kinder treten soll, eine der schwerwiegendsten. Es ist nicht recht vorstellbar, wie die Menschheit in Zukunft jener natürlichen Ordnungen und der in ihnen enthaltenen, elementaren sittlichen und sozialen Kräfte wird entbehren können. Soviel steht aber jedenfalls fest, daß eine solche Forderung mit den Grundanschauungen des Evangeliums unvereinbar ist, und daß ihre Durchführung auch das einfache Verständnis des Evangeliums wenn nicht ganz unmöglich machen, so doch erheblich erschweren würde. Denn diejenigen Beziehungen, Ordnungen, Güter und Pflichten des natürlichen Lebens, welche auf die schlichteste, allgemeinverständlichste, inhaltsreichste und tiefste Weise allen den Sinn unsers in Jesu gegebenen Verhältnisses zu Gott darstellen und klar machen, wären damit beseitigt und zugleich die engste und grundlegende sittliche Gemeinschaft, ohne welche alle andern Gemeinschaften nicht geistig gedeihen können, aufgehoben. — Übrigens läßt sich nicht verhehlen, daß eine Reihe modern christlicher Unternehmungen, die Mühen, Lasten und Schwierigkeiten der (hand)arbeitenden Stände zu erleichtern (z. B. Krippen, Kleinkinderbewahranstalten, Volksküchen u. dgl.) die Auflösung des eigentlichen Familienlebens und seiner eigentümlichen Freuden und Interessen befördern und deshalb wohl nur in gewissen Grenzen und vorübergehend ihr Recht haben, möglichst bald und gründlich aber durch solche Veranstaltungen der christlichen Liebesthätigkeit oder des öffentlichen Lebens zu ersetzen sein werden, durch welche Ehe und Familienleben gestärkt, befreit und neu geregelt werden.

Anm. 10. Die Freundschaft ist ein freies, auf gegenseitiger, natürlicher Zuneigung und gemeinsamen Interessen beruhendes Gemeinschaftsverhältnis. Die Dauer, Festigkeit, Kraft und Fruchtbarkeit der Freundschaft wird vor allem von den gemeinsamen Interessen abhängig sein, zumal wenn dieselben mehr und mehr durch gemeinsame Erfahrungen gestützt und verknüpft werden. Für die Begründung einer Freundschaft ist das natürliche Wohlwollen und das unmittelbare, erfreuliche Gefühl gegenseitiger Ergänzung nicht unwesentlich. Wenn in der Weltanschauung und der praktischen Frömmigkeit des Christentums die Freundschaft nicht so in den Vordergrund tritt und ihr Wert und Inhalt nicht so betont wird wie z. B. im klassischen Altertum, so beruht das nicht darauf, daß das Christentum von echter Freundschaft weniger hielte oder zu berichten wüßte, sondern darauf, daß das Evangelium eben noch andre, höhere Güter und Gemeinschaften kennt und auch die Freundschaft aus einem Verhältnis gegenseitiger, genußreicher, persönlicher Lebensförderung in ein Gefäß der gemeinsamen Wirksamkeit für das Reich Gottes umwandelt. Wirklich christliche Freundschaft ist vielmehr tiefer, inhaltsreicher, treuer und kräftiger als alle andre Freundschaft, weil sie auf völligem Einverständnis und umfassender Gemeinsamkeit der höchsten, heiligsten und über Zeit und Raum erhabenen Güter, Interessen und Aufgaben beruht. Darum wird christliche Freundschaft wohl weniger von sich reden und von sich reden machen, aber sie wird, ihrer selbst völlig gewiß, um so mehr wirken und um so mehr Vertrauen und Treue üben.

§ 60. Der Staat.

1. Die zweite natürliche Ordnung, in welche der Christ schon durch die Geburt eintritt, ist das **Volk** oder die Nation, d. h. diejenige weitere, menschliche Gemeinschaft, die, aus vielen einzelnen Familien und Geschlechtern bestehend, ebenso durch die Einheit der Abstammung wie durch die Einheit der Sprache, der geschichtlichen Entwicklung, der Sitte und

des Rechts zusammengehalten wird. Sobald ein Volk (oder mehrere) einer öffentlich anerkannten, autoritativen und gemeinsamen Rechtsordnung untersteht, durch welche die gemeinschaftlichen, öffentlichen Verhältnisse und zugleich die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Glieder untereinander wenigstens bis zu einem gewissen Grade einheitlich geregelt und geordnet werden (öffentliches Recht, Privatrecht), redet man von einem Staate. Der Staat ist also, kurz gesagt, die geschichtlich gewordene und öffentlich anerkannte, einheitliche Rechtsordnung des Volkslebens.

2. Der Staat und seine Gesetze unterscheiden sich von dem Gottesreich und seinen Ordnungen von vornherein dadurch, daß

a) die Rechtsordnung des Staates nur die Handlungen und äußeren Verhältnisse eines Volkes und seiner einzelnen Glieder ordnet, bestimmt, beaufsichtigt und vorkommenden Falls mit Zwang regelt, die entsprechende Gesinnung aber mehr oder minder voraussetzen oder ignorieren muß, weil dieselbe sich dem Rechtsgebiet entzieht, während das Gottesreich in erster Linie die Gesinnung seiner Bürger in Anspruch nimmt und von hier aus Worte und Thaten beeinflußt;

b) die Rechtsordnung des Staates in der Regel nach den geschichtlichen Bedingungen, den politischen Zielen und Aufgaben und nach der Einsicht und dem Willen der jedesmaligen Machthaber (Fürsten, Volksvertreter, Parteien, Stände u. dgl.) sich richten wird, während die Ordnung des Gottesreichs ihrem Ursprung und ihrem Ziel nach eine göttliche, ihrem Umfang nach eine universale und ewige ist;

c) die Rechtsordnung des Staates in ihren Abstufungen von derjenigen des Gottesreiches unterschieden, ja ihr formell entgegengesetzt ist (s. § 24).

Daraus folgt, daß die natürliche Rechtsordnung des Staates in jeder Hinsicht gegenüber der Ordnung des Gottesreiches nur eine beschränkte, relative und vorübergehende ist. Andrerseits ist, sowenig Staat und Gottesreich, Rechtsordnung und sittliche Ordnung, rechtliches Handeln und sittliches Handeln, gesetzmäßiger Sinn und sittliche Gesinnung sich decken, doch zu betonen,

a) daß eine zusammenhängende, freie, sittliche Handlungsweise nur auf dem Boden eines anerkannten, geordneten Rechts sich ausgestalten kann;

b) daß wirklich sittliche Gesinnung die rechtlich-legale Gesinnung voraussetzt, und

c) daß eine wirkliche Rechtsordnung auch nur bei einem gewissen sittlichen Zusammenwirken der Glieder eines Volkes entstehen und bestehen kann, d. h. daß auch das Recht seinerseits bereits eine gewisse Übereinstimmung und Kraft der Sittlichkeit voraussetzt. Grundsätzliche Gleichgültigkeit gegenüber dem Recht und den Gesetzen ist unsittlich und auch gegen die Ordnungen des Gottesreiches.

Anm. 1. Nach dem Obigen versteht es sich von selbst, daß „der Staat“ zunächst ein lediglich formeller Allgemeinbegriff ist, welcher seinen eigentlichen Inhalt erst in jedem einzelnen konkreten Falle erhält und somit sehr verschieden geartet sein kann. Da nun das Reich Gottes weder ein Staat neben andern Staaten noch eine universale, irdische, staatliche Rechtsordnung über den Staaten ist (s. § 23—26), so steht es in keiner notwendigen, unmittelbaren und gleichmäßigen Beziehung zu den einzelnen, wechselnden, irdischen Reichen und Staaten und ist an sich gegenüber der Verfassung, der Ordnung und dem Rechte der Staaten gleichgültig. (Ob die absolute oder die konstitutionelle Monarchie oder die Republik die empfehlenswerteste und beste Staatsform ist u. s. w., entscheidet das Evangelium nicht; das Reich Gottes kann unter allen diesen Staatsformen sich ausbreiten). Über das Verhältnis des Reiches Gottes zu „dem Staat“ läßt sich deshalb eine ins einzelne ausgeführte, endgültige und allgemeine Theorie nicht aufstellen. Ebenso muß natürlich das Verhältnis von „Staat“ und „Kirche“ ein verschiedenartiges und wechselndes sein, je nach den geschichtlichen Bedingungen (s. §§ 45. 62).

Anm. 2. Jesus fand „den Staat“ in einer doppelten Gestalt vor: einerseits als das heidnische, römische Weltreich, dem selbst das Gottesvolk Israel dienstbar geworden war, andrerseits als die jüdische Theokratie, also in gewissem Sinne als einen nationalen „Kirchenstaat“ oder ein nationales Staatskirchentum (s. §§ 14—16). Aber Jesus hat das Verhältnis seines Gottesreiches weder zu dem israelitischen noch zu dem römischen Staatswesen deutlich und prinzipiell geregelt: sein Reich ist eine ganz andersartige Größe und darüber erhaben, mit einem vergänglichen Gebilde der Geschichte einen besonderen, dauernden, gegenseitigen Bund zu schließen. Obwohl er anknüpfte an die nationalen Hoffnungen und Zustände Israels, hat er dieselben doch nie zu dem notwendigen Grunde seines Reichs gemacht oder danach das Ziel seines Strebens eingerichtet. Er hat die Verfassung anerkannt und ist dem Gesetz gehorsam gewesen, aber so, daß er mit freiem Geiste und göttlichem Sinn in die Tiefen der göttlichen Ordnungen eindrang und den äußeren Buchstaben deshalb oft scheinbar verletzte. Zu den versuchenden Pharisäern hat er das „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ gesprochen, aber er hat mit größerem Nachdruck hinzugefügt: „und Gott, was Gottes ist“. Er hat staatlichen Beamten und jüdischen Obersten und Schriftgelehrten sein Wort und Wirken ebensowenig vorenthalten wie den Zöllnern und Elenden; aber er hat auch Herodes einen Fuchs genannt, den Obern seines Volks die göttliche Wahrheit offen ins Angesicht geschleudert und vor Gericht dem Hohenpriester frei und fest gegenübergestanden. (Vgl. ferner Lk. 12, 13f. Joh. 18, 11. 36. Mt. 17, 24—27. 4, 8f. Joh. 6, 15. Mt. 10, 18f. 20, 25—28). Diese vorbildliche Stellung Jesu und die Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Aufrichtung des vollendeten Gottesreichs hat auch das Verhalten der ältesten Christen bestimmt. Im Hinblick auf das kurze Provisorium bis zur Wiederkunft des Herrn haben sie kein Interesse daran, etwa die Rechtsordnung und Gesetzgebung des Staates zu beeinflussen und umzugestalten, eine Geschichtswissenschaft zu pflegen, an Litteratur und Kultur sich aktiv zu beteiligen, die äußeren Formen des bürgerlichen Lebens umzuwandeln oder gar das „Verhältnis ihrer Gemeinden zum Staat“ irgendwie prinzipiell zu ordnen. Sie gehorchen der Obrigkeit, besorgen ihre irdischen Geschäfte, fügen sich in die Zeit und hoffen auf das kommende Reich der Herrlichkeit. Sie haben die geistliche jüdische wie die weltliche heidnische Obrigkeit als göttliche Ordnung anerkannt. Sie haben die römischen Kaiser als Hüter des Rechts und des Weltfriedens angeschaut und für alle Obrigkeit zu Gott gebetet. Auch in Verfolgungszeiten haben sie sich gegenseitig zu solchem Gebet und Gehorsam verbunden. Im

einzelnen war ihre Stellung zu den Trägern der obrigkeitlichen Gewalt eine sehr verschiedene, je nachdem diese mehr Einsicht, Gerechtigkeit und Verständnis oder mehr Parteilichkeit und Unbeständigkeit verrieten. Seine persönlichen bürgerlichen Rechte hat Paulus weder durch bürgerliche noch durch militärische Behörden ohne weiteres antasten lassen (Apgsch. 16, 37. 22, 25), und doch war er wiederum bereit, um des Evangeliums willen alles zu leiden. Wo die Behörden Sündliches verlangten oder das Wort von Christo verboten, haben die Apostel es trotz aller Verbote nur um so lauter gepredigt und dazu von Gott den vollen Freimut der Rede sich erfleht (Apgsch. 3—5). Mußten sie darum leiden, so geschah es willig, dankbar und froh. Übrigens fällt bei diesem Verhalten der ältesten Christen zum Staate ein Doppeltes schwer ins Gewicht: a) die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Christi; b) der ausgesprochen heidnische Charakter des römischen Reiches und die große sittliche Verderbtheit seiner Zustände.

3. Da innerhalb der christlichen Religion nach dem Vorbilde Christi der Staat als natürliche Gottesordnung anerkannt wird, so ist der Christ der Obrigkeit als der Vertreterin dieser Gottesordnung Gehorsam schuldig und darf sich am Staatsleben beteiligen, soweit er dadurch nicht zur Sünde und zur Verleugnung des Evangeliums genötigt wird (Mt. 22, 21. 1. Petr. 2, 13—17. Röm. 13, 1—7). Nur innerhalb einer geordneten Rechtsgemeinschaft vermag er in der Welt auf die Dauer die sittliche Freiheit und Festigkeit zu erwerben und zu wahren. Darum wird der gläubige Christ, wenn auch Patriotismus und thätige Teilnahme am Staatsleben nicht unmittelbar zu den Pflichten des Gottesreiches gehören, der rechtlichen Ordnung seines Volkes doch nicht bloß mit Zurückhaltung und abwartender Passivität oder gar mit Gleichgültigkeit gegenüberstehen, sondern mit herzlicher, dankbarer, fördernder und aufopferungsfähiger Teilnahme, weil er einerseits durch die staatliche Rechtsordnung einen wichtigen Rückhalt gewinnt für seine eigene sittliche Charakterbildung, für das Streben nach dem Gottesreiche und die Ausbreitung des christlichen Heils, andrerseits aber auch für das wahre Gedeihen seines Volkes nichts mehr wünschen muß als einen immer stärkeren und reineren Einfluß christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit. Ein rechter Christ betet für sein Vaterland und seine Obrigkeit. 1. Tim. 2, 1 f.

Anm. 3. Somit ist die staatliche Rechtsordnung die notwendige Bedingung für eine zusammenhängende Arbeit am Reiche Gottes in allen Gebieten der sittlichen Gemeinschaft. Der staatlose, sei es revolutionäre, sei es nomadische Zustand ist ein Hindernis der vollkommenen Sittlichkeit des Gottesreiches. Schon die Israeliten mußten um ihrer Theokratie willen das Nomadentum aufgeben, und ihre Grundverheißung war der feste Wohnsitz im gelobten Lande (s. § 16).

Anm. 4. Je mehr die christliche Gesinnung die verschiedenen Völker durchdringt und beherrscht, um so mehr wird auch ihr Verkehr und die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte gesichert sein. Solange indes ein Staat durch die Willkür oder Feindschaft eines andern bedroht ist, wird man auf das gegenseitige, praktisch-politische Verhältnis der Völker nicht diejenigen Regeln ohne weiteres anwenden dürfen, die für das rechtliche und sittliche Handeln des einzelnen Christen gegenüber seinen Mitmenschen und seinem Volke gelten. Hierauf beruht das Recht

des Krieges und der Diplomatie, wobei verbrecherische Mittel freilich nie gestattet sind. Eine Einwirkung christlicher Gesinnung selbst im Kriege ist die Fürsorge für die Verwundeten, vor allem auch die internationale Genfer Konvention.

Anm. 5. Im Gegensatz zu rigoristisch-sektierischen Richtungen, welche jede direkte Beteiligung am bürgerlich-staatlichen Leben bedenklich finden, und zu der relativen Anerkennung dieser einseitigen Beurteilung im Mönchtum spricht Art. XVI, der Conf. Aug. ausdrücklich aus: „De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera dei, quod christianis liceat gerere magistratus, exercere iudicia, iudicare res ex imperatoriis et aliis praesentibus legibus, supplicia iure constituere, iure bellare, militare, lege contrahere, tenere proprium, iusiurandum postulantibus magistratibus dare, ducere uxorem, nubere.“ Luther hat die Pflichten gegen die Obrigkeit im Kleinen und Großen Katechismus beim 4. Gebot und der 4. Bitte des Vaterunsers behandelt.

4. Ist bisher die Stellung des christlichen Evangeliums zur Gottesordnung des Staates behandelt, so muß nun umgekehrt, um die geschichtliche Entwicklung, die gegenwärtigen Verhältnisse und die verschiedenen Bestrebungen auf diesem Gebiet deutlich zu machen, festgestellt werden, welche Stellung der Staat seinerseits wie zu den verschiedenen Religionen, so zum Christentum einnehmen kann. Zunächst sind zwei Extreme möglich:

a) völlige Trennung der „Kirche“ vom „Staat“ oder: „die freie Kirche im freien Staat“ (Cavour). Dies Verhältnis ist bereits z. B. in Nordamerika gültig und wird in Europa vielfach angestrebt oder doch als Ziel der gegenwärtigen Entwicklung erwartet. Der Staat kümmert sich in seinen offiziellen Einrichtungen nicht um die Religion, welche er als Privatsache betrachtet, duldet alle Religionen, Konfessionen, Richtungen und Sekten, soweit sie nicht unmittelbar und offen gegen die bürgerlichen Gesetze sich vergehen, zieht keine der Religionen der andern vor und überläßt es jeder einzelnen Religionsgesellschaft, ihre Glieder so zu beeinflussen und religiös zu erziehen, wie sie es vermag, und sich so weit auszubreiten, als sie kann. Die staatliche Rechtsordnung als solche ist religionslos.

b) eine so enge Verbindung des Staates mit einer bestimmten Religion oder Konfession, daß in Einem Staate eben auch nur Eine Religion oder Konfession geduldet wird. Dies ist das Ideal der mittelalterlich-katholischen Kirche, welches erst durch die Reformation thatsächlich überwunden ist. Seit der Verstaatlichung des Christentums im 4. Jahrhundert waren die staatsbürgerlichen Rechte abhängig von dem kirchlichen Bekenntnis und zwar so, daß der Staat im Verein mit der Kirche oder in ihrem Dienste und Auftrage Andersdenkende und Widerstrebende zu der Einen heiligen Wahrheit zu bekehren, bzw. mit Gewalt zu zwingen oder auszurotten sich verpflichtet achtete (Inquisition). Dabei ist es unwesentlich, ob diese Praxis mehr in nationalkirchlichem Sinne oder im Dienste der universalen, päpstlichen Theokratie geübt wird. Bis in die

Mitte des 19. Jahrhunderts ist in katholischen Staaten nach dieser Anschauung verfahren, so daß Andersgläubige nur ausnahmsweise als Bürger eines katholischen Staates Anerkennung und religiöse Freiheit fanden. Auch ist es noch immer die durchaus festgehaltene Forderung der römischen Kirche, daß sie, als die alleinberechtigte, dem Staat in allen religiösen Fragen, insonderheit bezüglich der Andersgläubigen (Ketzer), die göttlichen Weisungen zu erteilen habe.

Zwischen diesen beiden Extremen giebt es eine Stufenreihe vermittelnder Art; nämlich:

c) zuerst die Stellung des antiken römischen Kaiserstaates. Derselbe verlangte von allen seinen Bürgern die Anerkennung der römischen Staatsreligion, duldete aber oder förderte daneben noch eine ganze Reihe von andern Kulten, soweit diese das Staatsinteresse nicht gefährdeten (religiones licitae). Diese Stellung ist selbstverständlich nur bei einer polytheistischen Anschauung denkbar. Deshalb mußte auch, nachdem Konstantin d. Gr. einmal das Christentum als religio licita anerkannt hatte, notwendig nach ganz kurzer Zeit das unter b) geschilderte Verhältnis eintreten, nämlich die Anerkennung des orthodox-katholischen Christentums als der alleinberechtigten Staatsreligion.

d) das durch die Reichstage zu Speier und Augsburg 1526, 1529 und 1530 angebahnte, im Augsburger Religionsfrieden 1555, bzw. im Westfälischen Frieden 1648, offiziell von Reichswegen (freilich unter Widerspruch des Papstes) anerkannte Verhältnis. Danach erkennt das Reich als solches neben der „katholischen Kirche" auch die „Augsburgschen Konfessionsverwandten" (seit 1648 auch die Reformierten) als berechtigt an und überläßt es den Territorialgewalten, in ihrem jeweiligen Reichsgebiete die kirchlich-religiösen Verhältnisse rechtlich zu regeln, doch unter der Bedingung, daß Andersgläubigen im Falle der Nichtduldung die Auswanderung in ein andres Reichsgebiet gestattet sein solle. Hierdurch kam eine große Mannigfaltigkeit in die kirchlichen Rechtsverhältnisse gegenüber dem Staat: vor dem Reiche und seiner Gesamtvertretung erscheinen fortan zwei, bzw. drei Religionsparteien als gleichberechtigt; in vielen kleineren Territorien wird nach dem Grundsatz „cuius regio, eius religio" noch streng an der Einheitlichkeit der Religionsübung festgehalten, und Andersgläubige werden des Landes verwiesen; in andern Reichsgebieten lockerte sich mehr und mehr die Strenge dieser Anschauung und Praxis dahin, daß man allmählich solchen Andersgläubigen zunächst den sicheren Aufenthalt im Lande, danach öffentliche Religionsübung und endlich auch die vollen staatsbürgerlichen Rechte zugestand, doch nicht ohne eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft nach wie vor als die privilegierte, eigentliche „Landeskirche" zu betrachten und zu behandeln. Durch das Nebeneinanderstehen dieser verschiedenen Betrachtungsweisen und Rechtszustände in den ver-

schiedenen Reichsgebieten ist eine große Mannigfaltigkeit, aber auch eine große kirchenrechtliche und kirchenpolitische Schwierigkeit bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche entstanden.

e) Die aus dieser geschichtlichen Entwicklung hervorgegangene, gegenwärtig in Preußen (bzw. im Deutschen Reiche) zu Recht bestehende Ordnung der Dinge ist folgende. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse. Jeder Anhänger einer erlaubten Religionsgesellschaft ist befähigt zur Bekleidung öffentlicher Ämter und zur Teilnahme an der Vertretung der Bürgerschaft im Reiche, im Staate und in der bürgerlichen Gemeinde. Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen, es sei denn, daß staatsfeindliche Bestrebungen unter dem Deckmantel der Religion wirksam sind. Die im Staate öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaften haben die Rechte privilegierter Korporationen: als solche sind anerkannt die unierte evangelische Landeskirche, die römisch-katholische und die altkatholische Kirche, die kirchlichen Gemeinschaften der Altlutheraner, der Böhmischen Brüder und Herrnhuter, der Baptisten und der Mennoniten. Hinsichtlich der Juden spricht man nur von Synagogengemeinden. Ausgeschlossen sind alle Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche (namentlich die Jesuiten) mit Ausnahme derjenigen, welche sich der Krankenpflege widmen oder welche zur Zeit bestehen und sich der Aushilfe in der Seelsorge, der Übung der christlichen Nächstenliebe, dem Unterricht und der Erziehung der weiblichen Jugend in höheren Mädchenschulen und gleichartigen Erziehungsanstalten widmen oder solche sind, deren Mitglieder ein beschauliches Leben führen. — Unbeschadet der Religionsfreiheit wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, welche mit der Religionsübung im Zusammenhang stehen, die christliche Religion zu Grunde gelegt. Es bezieht sich dies auf die staatlich festgestellten, öffentlichen Fest- und Feiertage, die Bestimmung des Charakters der öffentlichen Schulen u. a. m. — Bei der Einrichtung der öffentlichen Volksschulen in Preußen werden die konfessionellen Verhältnisse möglichst berücksichtigt. Die preußische Volksschule gehört also weder zu den kirchlichen Schulen (in denen sämtliche Unterrichtsgegenstände unter der Leitung der „Kirche" stehen und von dem Unterricht in der betreffenden Konfession beherrscht werden), noch zu den Simultanschulen (an welcher die Lehrer ohne Rücksicht auf eine bestimmte Konfession angestellt werden), noch zu den konfessionslosen Schulen (in welchen dasselbe stattfindet, aber Religionsunterricht überhaupt nicht erteilt wird), sondern sie gehört zu den konfessionellen Staatsschulen, in welchen die künftigen Staatsbürger jeder in seiner Religion von Lehrern desselben Bekenntnisses unterrichtet werden: Simultanschulen sind Ausnahmen. Den religiösen Unterricht in der Volksschule leiten die

betreffenden Religionsgesellschaften, d. h. für die katholischen Kinder in einer protestantischen Konfessionsschule muß für den religiösen Unterricht durch katholische Lehrer gesorgt werden und umgekehrt.

§ 61. Stand und Gesellschaft (die soziale Frage).

1. Die dritte Gemeinschaft natürlicher Art, in welche der Christ mit seiner Geburt eintritt, ist ein bestimmter Stand innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Der Stand ist nicht so deutlich überall abgegrenzt, wie Staat und Familie; vielmehr pflegen die verschiedenen Stände durch mannigfache Zwischenstufen und Mittelglieder mit einander verknüpft zu sein. Der Stand ist der Gemeinschaft der Familie übergeordnet, insofern jede Familie sich mit vielen andern einem bestimmten Stande im Gefüge der menschlichen Gesellschaft einfügt; er ist der Gemeinschaft des Staates untergeordnet, insofern jeder Staat notwendig in eine Reihe unter sich verschiedener, in der Einheit des Volks und Staats zusammengehöriger Stände sich gliedern muß. Daneben freilich ist im modernen Leben der Begriff der Gesellschaft und des Standes in gewissem Sinne gegenüber der Ordnung des Staates unabhängig, da das gemeinsame Standesinteresse und das Gefühl einer einheitlichen Gesellschaftsordnung weit über die Grenzen des einzelnen Kulturstaats hinausgreift und einen internationalen Charakter trägt. So ist ein jeder Einzelne in seinem einzelnen Stande individuell gebundener, in dem Ganzen der Gesellschaft aber freier als im Staat. — Für die Gliederung der verschiedenen Stände kommen die Unterschiede der Geburt, der Erziehung und Bildung, des Rechts, des Amts, des Besitzes, der Arbeit und Beschäftigung, der Ehre u. dgl. in Betracht.

2. Die Zahl und Abgrenzung der verschiedenen Stände ist in den verschiedenen Völkern und Zeitaltern sehr verschiedenartig; sie ist abhängig von den jedesmaligen natürlichen und geschichtlichen Bedingungen, von der vorhandenen Kultur und den bewegenden Interessen eines jeden Zeitalters, von Verkehr, Industrie, Ackerbau, Recht, Litteratur, Sitte, Religion u. s. w., oft auch von Vorurteilen, veralteten Überlieferungen, Notzuständen und Zwangslagen. Wenn nun auch in einzelnen Fällen der durch Geburt und Familienverhältnisse gegebene Stand durch besondere Anlagen und Erfolge, durch eine bestimmte Berufswahl und eigentümliche Lebensschicksale verändert und mit einem andern Stande vertauscht werden mag, so wird doch gerade in der öffentlichen, anerkannten Stellung und Beurteilung und in dem inneren Wesen, Charakter und Bestand der einzelnen Stände meist von selbst eine gewisse Beständigkeit und nur langsame Entwicklung obwalten, wenn nicht durch große geschichtliche Er=

schütterungen und Umwälzungen oder durch umfassende Umwandlungen des Kulturlebens eine allgemeine Unsicherheit und ein weitgehendes Streben nach Neuordnung der Standes- und Gesellschaftsverhältnisse hervorgerufen wird. In der Gegenwart ist die soziale Frage, d. h. die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Stände und Berufsklassen zu einander innerhalb des Ganzen der menschlichen Gesellschaft, im ganzen öffentlichen Leben die brennendste und wichtigste geworden, da durch die reißend schnelle Entwicklung der kulturgeschichtlichen und politischen Verhältnisse die Gegensätze zwischen den verschiedenen Ständen je nach dem Grade und Umfang der Bildung, des Besitzes, der standesgemäßen Geburt, der Teilnahme am öffentlichen Leben und seiner Leitung, der technischen Fähigkeiten, der Berechtigungen, des Arbeitsgebietes und Arbeitsbetriebs und der eigenen Schätzung sich unberechenbar gemehrt, verschoben und verschärft haben.

3. Die Christenheit macht es allen ihren einzelnen Gliedern — nicht bloß ihren Predigern und Beamten — zur Gewissenspflicht, daß ein jeder an seinem Orte und in seinem Leben durch christlichen Geist und Wandel zur praktischen Lösung der sozialen Frage beitrage. Dabei können im Geiste des Evangeliums bestimmte Grundsätze und Aufgaben für dieses ganze Gebiet aufgestellt werden, die den Einzelnen, den Gemeinden und den für die Arbeit an der sozialen Frage zusammentretenden christlichen Vereinen zur Richtschnur und Pflicht dienen können. Solche Grundsätze sind:

a) Das Evangelium als solches hat es nicht mit der rechtlichen Regelung, sondern mit der religiösen und sittlichen Erneuerung der sozialen Verhältnisse zu thun. Damit ist nicht gesagt, daß der einzelne Christ der rechtlichen Seite der sozialen Frage gegenüber gleichgültig sein dürfe oder müsse, oder daß die christliche Predigt nicht bei offenbaren Mißständen, Ungerechtigkeiten und menschenunwürdigen Zuständen auf Abhilfe dringen, oder daß nicht innerhalb der christlichen Gemeinden und ihrer Ordnungen zur Besserung der Verhältnisse praktische Maßregeln im Sinne der Hebung wirklichen Gemeindelebens beraten und durchgeführt werden dürften. Wohl aber ist darin beschlossen, daß die Christenheit als solche ein einheitliches, ausgeführtes, rechtlich-soziales Programm nicht hat, und daß dementsprechend bestimmte soziale und rechtliche Vorschläge wohl von christlichen Staatsbürgern und ihren Vereinigungen vertreten und betrieben werden können, aber nicht als allgemeingültige, mit dem Evangelium notwendig zusammenhängende Forderungen, deren Ablehnung ohne weiteres unchristlich wäre. Die kirchlichen Beamten und Behörden als solche haben die soziale Frage bei ihrer gegenwärtigen Bedeutung stets im Auge zu behalten, sind aber amtlich nur verpflichtet, zu der religiösen und sittlichen Behandlung der Angelegenheit Stellung zu nehmen.

Anm. 1. Zur Zeit Jesu waren die sozialen Verhältnisse nicht so geschärft und zerklüftet wie in der Gegenwart. Oder vielmehr: die ganze soziale Frage war in dem Rechtsbestande der Sklaverei (s. Anm. 2) konzentriert und im Sinne der alten Welt gelöst. Jesus selbst hat nun sein Erlösungswerk nicht mit der Aufhebung der Sklaverei und ihres Rechts begonnen, überhaupt keine auf diese Rechtsverhältnisse bezügliche Vorschrift gegeben. Trotzdem hat er durch sein Wirken auch diese Frage innerlich lösen gelehrt und gerade die bedeutsamsten Worte und Gleichnisse aus den Verhältnissen des Sklavenstandes hergenommen (vgl. z. B. Mt. 6, 24. 10, 24f. 18, 23—35. 20, 25ff. 24, 45ff. 25, 14ff. Lk. 12, 35ff. Joh. 8, 31—36). Er, selbst aus niederem Stande, war über alle Standesvorurteile erhaben, ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, Hochmut und Neid. Er hat gewandelt in Armut und Niedrigkeit (Mt. 8, 20), am letzten Abend den Seinen Sklavendienst verrichtet (Joh. 13, 1ff.) und ist gestorben den Tod eines Verbrechers und Sklaven. Er hat sein Evangelium besonders für die Armen und Niedern gebracht (Mt. 11, 4f. 28f. Lk. 6, 21ff. 16, 19ff. 18, 25. — 1. Kor. 1, 20—29. vgl. § 23, 4), aber auch den andern nicht vorenthalten. Ohne Ansehen der Person hat er Armen und Reichen, Niedern und Vornehmen, Gebildeten und Ungebildeten das Heil angeboten und die Wahrheit ins Angesicht gesagt. Seine nächsten Vertrauten, Mitarbeiter und Sendboten hat er aus den mittleren und unteren Ständen gewählt; zu den „Gebildeten" ist unter ihnen wohl nur Paulus zu zählen; den Standeshochmut hat er scharf gegeißelt (Mt. 23, 5—7) und an das Verhalten des reichen Jünglings (Mt. 19, 16ff.; s. § 63, Anm. 5) hat der Heiland die ernste Beobachtung angeknüpft, daß irdischer Reichtum nur zu leicht gänzlich ungeschickt mache zum Reiche Gottes. Die schwerwiegendsten Worte Jesu aber in bezug auf die christliche Behandlung der sozialen Fragen und Verhältnisse sind zweifellos Mt. 20, 25—28, wo er die Standesfrage für die Glieder seines Gottesreiches nach dem Gesichtspunkt der dienenden Liebe regelt in direktem Gegensatz zu dem Urteil des natürlichen Menschen (s. § 19, 4. § 24, 1), und Mt. 25, 31—46, wo er sogar das Urteil des Endgerichts abhängig macht davon, ob man seine Kraft in erlösender, suchender Liebe in den Dienst der leidenden Menschheit gestellt habe. (Vgl. noch Mt. 10, 42.)

Anm. 2. Sehr charakteristisch und wiederum dem Vorbilde Jesu entsprechend, ist die Behandlung der Sklavenfrage in der ältesten Christenheit. Vgl. besonders Gal. 3, 28. 1. Kor. 7, 21—24. Eph. 6, 5—9. Kol. 3, 22—25. 4, 1. 1. Petr. 2, 18—25 und den Philemonbrief. — Unter Sklaverei versteht man dasjenige Dienstverhältnis, in welchem eine Person wie sonst eine Sache rechtliches Eigentum einer andern Person ist. In der antiken Welt war ein derartiges Dienstverhältnis mit allen seinen Folgen durchaus allgemein und rechtsgültig bei Juden und Heiden. In Wirklichkeit wird das Los der Sklaven keineswegs immer beklagenswert gewesen sein. Auch finden sich in der römischen Kaiserzeit rechtliche Edikte, in denen wenigstens in einigen Punkten ihre völlige Rechtslosigkeit beschränkt, und Worte stoischer Philosophen, in denen auch die Menschenwürde der Sklaven anerkannt wurde. Allein an die Aufhebung der Sklaverei dachte man nicht. Auch die älteste Christenheit hat mit keinem Worte die rechtliche Änderung dieser Rechtsverhältnisse als notwendig oder wünschenswert hingestellt oder angestrebt. Wohl verkündet man die religiöse und sittliche Gleichstellung der Sklaven und der Freien vor Gott, vor Christus und innerhalb des christlichen Gemeindelebens (Gal. 3, 28. 1. Kor. 7, 22. Eph. 6, 8. 9. Kol. 3, 24. 4, 1. 1. Petr. 2, 20ff. Philem. V. 10ff.); auch werden nicht bloß den Sklaven ihre Pflichten des Gehorsams und treuen Dienstes unter dem Gesichtspunkt des Gottesdienstes (für Jesum) eingeschärft (1. Kor. 7, 21ff. Eph. 6, 5—8. Kol. 3, 22—25) und die verheißungs=

volle Ermahnung eingeprägt, nach dem Vorbilde Christi zu leiden (1. Petr. 2, 18—25), sondern ebenso wird den Herren ausdrücklich und ernstlich geboten, ihre Sklaven als Mitknechte vor Gott und Christo mit Sanftmut, Schonung, Gerechtigkeit und Bruderliebe zu behandeln (Eph. 6, 9. Kol. 4, 1. Philem. V. 10ff. 16f.). Aber doch wird das Recht des Herrn auf seinen Sklaven in keiner Weise angezweifelt, sondern durch die That anerkannt, indem z. B. Paulus dem Philemon seinen entlaufenen Sklaven Onesimus zurücksendet, und die Sklaven werden ermahnt, auch, wo sie frei werden können, lieber in ihrem „Berufe" zu bleiben (1. Kor. 7, 21—24). Diese Praxis hat man auch in der nachapostolischen Zeit weiterbefolgt: die Aufhebung des Rechtsverhältnisses wird nirgends verlangt, die Sklaven werden aber in den christlichen Gemeinden als völlig gleichberechtigt behandelt, ihr Los wird nach Kräften gemildert, ihre Menschenwürde geachtet. Aber christliche Herren denken nicht daran, um des Christentums willen ihre Sklaven freizugeben; und eine Loskaufung von Sklaven durch christliche Gemeinden oder einzelne reiche Christen gehört zu den Seltenheiten und tritt in der Regel nur da ein, wo die Behandlung christlicher Sklaven durch ihren Herrn den Sklaven die Ausübung christlicher Frömmigkeit unmöglich machte. Die katholisch werdende und Besitztümer sammelnde Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts hat sogar schon „Kirchensklaven", d. h. solche, die bei irgendwelchen Schenkungen der Kirche übergeben waren; ebenso haben die Klöster später „Klostersklaven". Und gerade diese der Kirche oder den Klöstern gehörigen Sklaven hatten keine Aussicht auf Freiheit, da man in Ermangelung eines persönlichen Eigentümers niemand das Recht zuerkannte, sie freizulassen. Diese Verhältnisse haben, zum Teil unter andern Namen und mit germanischen Einrichtungen verquickt, das Mittelalter hindurch gedauert und sind erst ganz allmählich — und zwar wesentlich erst durch die von der Reformation hervorgerufenen, neuen Anschauungen und Lebensbedingungen als unhaltbar erkannt und im vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert beseitigt. Die römisch-katholische Kirche, welche neuerdings den Kampf gegen Sklavenhandel und Sklaverei mit Ostentation als ihr Werk aufgenommen hat, hat thatsächlich jahrhundertelang die Sklaverei selbst gebraucht und verteidigt und z. B. bei der Sklavenfrage in Nordamerika keineswegs ihren ganzen Einfluß für die Aufhebung der Sklaverei geltend gemacht. Endlich ist zu bemerken, daß, so wenig die rechtliche Stellung des Sklaven der Bedeutung der Persönlichkeit gerecht wird, doch auch da, wo, wie im modernen Leben, rechtlich die rechtliche und bürgerliche Freiheit jedes Menschen verbürgt ist, Dienstverhältnisse vorkommen können, die ebenso schlimm oder schlimmer sind als die antike Sklaverei. So behält denn das christliche Evangelium und die christliche Liebe auch hier stets die gleiche Aufgabe und die gleiche Bedeutung, nämlich für thatsächliche Leiden, Mißstände und Ungerechtigkeiten Trost, Linderung und Abhilfe zu bringen. Übrigens hat selbstverständlich, wo die grundsätzliche und rechtliche Frage aufgeworfen wird, der Christ sich gegen das innere Recht der Sklaverei zu erklären; denn sie ist eine Herabwürdigung der menschlichen Persönlichkeit. — Erwähnt mag noch werden, daß die Apostel und ältesten Christen, um ihre völlige Abhängigkeit von Jesu zu bekennen, sich als *δοῦλοι Χριστοῦ*, als Sklaven Christi bezeichnen.

b) Die evangelischen Christen sollen — und dafür hat nicht bloß das kirchliche Amt durch Predigt, Unterricht und Seelsorge einzustehen, sondern ebensosehr die christlichen Hausväter und Hausmütter, Lehrer, Lehrherren, Meister und Vorgesetzten und an seinem Orte jeder evangelische Christ — in Gesinnung und Wort, That und Leben es bewähren, daß vor Gott alle Menschen gleich stehen (Röm. 2, 11), daß sie als

Christen alle untereinander Brüder, gleiches Heiles bedürftig und teilhaftig, sind. Das Evangelium bevorzugt keinen irdischen Stand, auch nicht den Stand der „Geistlichen", der wie alle andern Stände seine besonderen Gaben und Verheißungen, aber auch seine besonderen Aufgaben, Gefahren und Versuchungen hat und als bürgerlicher Stand neben den andern überhaupt erst seit dem 3. bzw. 4. Jahrhundert n. Chr. existiert. Jeder Stand und jeder Beruf, soweit er nicht der Sünde dient, ist vor Gott gut und wohlgefällig, ein heiliger Stand; und das Dasein und Wirken in solchem Stande ist Gott angenehm. Und jeder Stand und Beruf wird vom Christen angesehen als ein göttlicher Beruf und Auftrag, als ein Dienstverhältnis nicht nur den Menschen, sondern auch Gott gegenüber. Keine ehrliche Arbeit und kein Stand schändet den Menschen oder nimmt ihm seine Menschenwürde. Jeder Stand und jede Arbeit erhält göttliche Weihe und göttliches Recht, wenn er im Glauben hingenommen und in Liebe und Treue ausgefüllt und ausgeübt wird. Gerade das Evangelium soll uns lehren, in jedem Stande allen zu dienen und diesen Dienst in Freudigkeit und Uneigennützigkeit zu thun, auch wo die irdischen Verhältnisse schwierig, ungleich und ungerecht zu sein scheinen. Gerade die niedersten und geringsten Stände und Berufsarten haben die Verheißung, daß das göttliche Heil ihnen besonders nahe ist, und die vornehmsten und einflußreichsten Stände und Berufsarten haben das besondere Gebot Gottes, in treuer Arbeit ihre Kraft und Stellung als einen Dienst an allen, insonderheit an den Schwächeren, zu betrachten. So wird sich der Christ in den sozialen Fragen vor allem darin bewähren, daß er selbst seines Standes als eines seligen, gottgefälligen Standes im Glauben sich bewußt ist, diesen seinen Stand in der Liebe gebraucht zum Dienste aller, der Vornehmen und der Geringen, und jeden andern Menschen in seinem Beruf und Stand auch sich gleich und als einen Diener Gottes achtet. Gerade hier ist im praktischen Leben ein Punkt, an welchem wahre Demut sich erproben kann (Röm. 12, 10. 16. Eph. 4, 1—3. Phil. 2, 1—4. 1. Petr. 5, 3. 2. Kor. 1, 24). Endlich ist immer wieder zu betonen, daß das Evangelium selbst uns nicht irdischen Wohlstand und diesseitige Glückseligkeit, sondern göttlichen Frieden und ewiges Leben verheißt und verbürgt, und daß diese himmlischen Gaben auch dort sein können und sollen, wo jene irdischen Güter fehlen.

Anm. 3. Hier ist wiederum auf die, dem Kleinen Katechismus Luthers angehängte Haustafel zu verweisen. Außerdem vgl. Groß. Kat. I., 4. Gebot, § 145—147: „Wenn man nun solches könnte dem armen Volke einprägen, so würde ein Meidlin in allen Sprüngen gehen, Gott loben und danken, und mit säuberlicher Arbeit, dafür sie sonst Nahrung und Lohn nimmt, solchen Schatz kriegen, den alle, die man für die Heiligsten achtet, nicht haben. Ist's nicht ein trefflicher Ruhm, das zu wissen und zu sagen, wenn du deine tägliche Hausarbeit thust, daß das besser ist denn aller Mönche Heiligkeit und strenges Leben? Und hast

dazu die Zusagung, daß dir zu allem Guten gedeihen soll und wohlgehen. Wie willst du seliger sein oder heiliger leben, soviel die Werke anbetrifft? Denn vor Gott eigentlich der Glaube heilig machet, die Werke aber den Leuten. Da hast du alles Gut, Schutz und Schirm unter dem Herrn, ein fröhlich Gewissen und gnädigen Gott dazu, der dir's hundertfältig vergelten will, und bist gar ein Junker, wenn du nur fromm und gehorsam bist." Ferner vgl. An den christl. Adel deutscher Nation: „Gleich wie die, so man jetzt geistlich nennt, von den andern Christen nicht weiter geschieden sind, denn daß sie das Wort Gottes und die Sakramente sollen handeln, — das ist ihr Werk und Amt, also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert in der Hand, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und sind doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe und ein jeglicher soll mit seinem Amt und Werk dem andern nützlich und dienstlich sein." Apol. der Conf. Aug. III, 68—72.

c) Als Schriftstellen, welche allen Christen in der gegenwärtigen, sozialen Verwirrung im Herzen leben und im Wandel zur Richtschnur dienen sollten, sind zu nennen: Mt. 20, 25—28. 23, 12. 25, 31—43. vgl. 10, 42. Lk. 14, 7—14. Joh. 13, 1—17. 2. Kor. 6, 4—10. Phil. 4, 10—13. Jak. 1, 9—11. 27. 2, 1—9. 5, 1—11. 1. Tim. 6, 6—12.

d) Als besondere Ziele und Aufgaben, welchen sich die christlichen Gemeinden — nicht bloß die Geistlichen und Gemeindevertreter, sondern jeder rechte Christ in seiner Stellung — zu widmen haben, sind besonders zu nennen:

α) Mit allen Mitteln ist die Achtung vor dem Recht zu pflegen und zu fördern, und zwar nicht bloß bei den Geringen, sondern auch bei den Vornehmen. Das Evangelium soll den Freimut geben, mit Gerechtigkeit und ohne Furcht allen die göttliche Wahrheit zu verkünden. Es soll aber auch allen zum Bewußtsein bringen, daß ohne Achtung des Rechts Sittlichkeit und wahrer Wohlstand unmöglich ist.

β) Mit allen Mitteln ist der Sinn für das Familienleben zu pflegen, und die Hindernisse, welche dem entgegenstehen, sind nach Kräften wegzuräumen. Rechtes Familienleben veredelt das Standesbewußtsein, beschränkt den Standeshochmut, entschädigt für die Standesmängel und ist die beste Schule für das rechte Leben in der menschlichen Gesellschaft wie im Reiche Gottes.

γ) Mit allen Mitteln muß das Streben für Arbeit und Ordnung unterstützt, das unordentliche Leben gehemmt und beseitigt werden. Nur wer die Arbeit kennt und die Ordnung will, kann in der sozialen Frage mitreden; und gründliche, rechtschaffene Arbeit im eigenen Beruf ist der beste Weg, um auch rechte Arbeit in jedem andern Beruf zu schätzen.

δ) Mit allen Mitteln muß der Wert und der innere Zusammenhang jeder rechten Gemeinschaft und die Notwendigkeit, die Zusammengehörigkeit, die gegenseitige Ergänzungskraft und der einheitliche Zweck ihrer

verschiedenen Glieder theoretisch und praktisch zum Verständnis gebracht werden. Die Fabel des Menenius Agrippa, das Bild von dem Einen Leibe und den mannigfachen, zahlreichen Gliedern, hat auch heute noch seine Bedeutung, nicht nur für die christlichen Gemeinden (vgl. Röm. 12, 4—6. 1. Kor. 12, 12—27), sondern auch für das Volksleben und jegliche andre Gemeinschaft.

ε) Mit allen Mitteln muß die christliche Liebesthätigkeit gefördert und gepflegt werden, aber damit sie nicht beschämend, abstumpfend oder abkühlend wirke, vor allem auch die liebevolle, achtungsvolle Gesinnung, die die fremden Mängel und Schwächen als ihre eigenen empfindet und trägt. Fröhlich sein mit den Fröhlichen, trauern mit den Trauernden und nicht Almosen geben, wo man Recht verschaffen und Selbständigkeit entfalten kann, — das ist Christenart.

ζ) Vor allem ist aber mit allen Mitteln das eigentliche christliche Gemeindeleben wieder zu beleben, zusammenzufassen, zu fördern und zu pflegen und so wirklich wieder, wie in den ältesten christlichen Zeiten, ein Boden und eine Gemeinschaft zu schaffen, in welcher die Glieder aller Stände vor Gott und Menschen gleich und Brüder sind. Hier wird es gelten, nicht nur eine Reihe überlieferter Gewohnheiten, Rechte und Privilegien, Formen und Gebräuche zu ändern, sondern vor allem die Herzen wieder zu einer warmen, lebendigen, ihrer großen Güter und Aufgaben bewußten und dafür freudig thätigen Gemeinschaft zu sammeln.

§ 62. Gemeinde und „Kirche". Amt und innere Mission.

1. Diejenige Gemeinschaft, welche die Vermittlung bildet zwischen den natürlichen menschlichen Gemeinschaften (s. § 59—61) und der Einen gottgestifteten religiösen Gemeinschaft der Christenheit (s. § 45), ist die christliche Einzelgemeinde (Lokalgemeinde), in welche der einzelne Christ durch seine Geburt und die Lage seines Wohnorts, bzw. durch freie Wahl eintritt. Die Einzelgemeinde ist in ihrem Umfang, in ihrer öffentlichen Stellung, in ihrer rechtlichen Gliederung und Ordnung und mehr oder minder in einzelnen Einrichtungen und Äußerungen ihres Gemeindelebens von natürlichen und geschichtlichen Bedingungen und Verhältnissen abhängig. Aber innerhalb dieser Grenzen und in diesen Formen soll sie durch den Geist, der sie belebt, durch das Gotteswort und die Sakramente, davon sie lebt, durch ihren gemeinsamen Gottesdienst und ihr Bekenntnis (s. § 44—50) und durch das religiöse und sittliche Leben aller ihrer einzelnen Glieder (§§ 51—57. §§ 63—66) sich als einen Teil, ein Abbild und eine Vertreterin der Einen heiligen Christenheit darstellen und bewähren (§ 45). Deshalb gilt alles, was von den Gaben und

Rechten, den Zwecken und Aufgaben, dem Denken und Handeln der ganzen Christenheit und ihrer einzelnen Glieder gesagt ist, insonderheit von jeder einzelnen Christengemeinde und muß gerade hier verwirklicht und zur Geltung gebracht werden. Die Christenheit selbst wächst und gedeiht nur, wenn die einzelnen christlichen Gemeinden sich ausbreiten und mehren und innerlich in christlichem Sinn und christlichem Leben gedeihen. Wo das christliche Leben in den einzelnen Gemeinden nicht vorhanden oder wo es verkümmert ist, da ist es auch mit dem Leben der „Kirche“ übel bestellt, mögen nun die Ordnungen der Kirche und einzelne Zweige ihrer Bethätigung noch so trefflich und blühend sein. Das rechte Leben der christlichen Gemeinden wird sich also einerseits in ihren gemeinsamen Gottesdiensten und in einer möglichst zahlreichen, lebhaften, freudigen, fruchtbaren Beteiligung an ihnen bewähren (s. § 46), andrerseits in dem christlichen, religiösen und sittlichen Wandel der einzelnen Glieder (s. § 51—57. 63—66), endlich in der christlichen Gesinnung und Pflege, von der sowohl das Ehe- und Familienleben als auch die rechtlichen und staatlichen Verhältnisse und Ordnungen, das Standes- und Berufsleben und das Zusammenwirken aller Einzelnen und der verschiedenen Stände in der Gesellschaft durchdrungen und getragen sind (s. §§ 59—61).

Anm. 1. Bei dem ganzen vorliegenden Paragraphen ist alles, was in § 45 ausgeführt ist, im Auge zu behalten.

Anm. 2. Über das Wort „Gemeinde“ im Verhältnis zu „Kirche“ s. § 45, Anm. 1 und 3. Über Charakter und Merkmale des ältesten christlichen Gemeindelebens vgl. § 45, Anm. 17a und Anm. 13.

Anm. 3. Die Neugründung von Gemeinden, die durch freien Zusammentritt von Christen oder durch Ausscheidung aus einem bestehenden Gemeindeverbande entstehen, sowie die Lage vieler einzelner Christen, welche in der Zerstreuung („Diaspora“) unter Andersgläubigen leben und von den nächstbelegenen christlichen Gemeinden, von irgendwelchen kirchlichen Behörden oder Vereinen in der Ferne oder von besonderen (wandernden) Diasporageistlichen kirchlich versorgt werden oder auf die elementarste Selbstversorgung in christlichen Dingen angewiesen sind, kommt hier als Ausnahme nicht in Betracht. Immerhin sollte es das Streben sowohl der Christen in der Diaspora als auch ihrer in Gemeinden und Kirchen gesammelten Glaubensgenossen sein, solche vereinzelte Christen zu Gemeinden zu sammeln und ihnen die Mittel zu einem geregelten, selbständigen Gemeindeleben zu verschaffen. In dieser Beziehung greift in unserm Jahrhundert die Wirksamkeit verschiedener kirchlicher Vereine (Gustav-Adolfs-Verein, Gotteskasten, Diasporakonferenz, schweizerischer kirchlicher Hilfsverein u. s. w.) und Kirchenbehörden wohlthuend und verheißungsvoll ein.

Anm. 4. Die Größe der christlichen Gemeinden ist sehr verschieden. Auch schon eine geringe Anzahl von Christen kann, zumal wo sie von christlichen Einflüssen sonst fern ist, sich als besondere christliche Gemeinde konstituieren und ein christliches Gemeindeleben führen (vgl. Mt. 18, 19. 20). Natürlich werden die Gottesdienste reicher, lebhafter und vielseitiger, die Gaben, Kräfte und Mittel des Gemeindelebens bedeutender, die Ordnung und Gliederung der Gemeinde entwickelter und mannigfacher sein, wo eine größere Zahl von Christen eine Ge-

meinde bildet. Doch sollte die Mitgliederzahl einer christlichen Gemeinde nie so stark werden, daß die Gemeindebeamten die persönliche Fühlung mit den einzelnen Gemeindegliedern verlieren. Normal ist es eigentlich, daß alle einzelnen Gemeindeglieder nicht nur dem Pfarrer und den andern Gemeindebeamten, sondern auch sich untereinander wohlbekannt sind. Für das Zusammenwirken, das christliche Leben und die christliche Zucht aller ist wenigstens dann allein die wirksamste Grundlage gegeben. Schwierigkeiten macht in dieser Hinsicht gegenwärtig einerseits das infolge der modernen Kulturentwicklung eingetretene, ebenso bedeutende wie unvorhergesehene Anwachsen mancher, namentlich städtischer Gemeinden sowie der unberechenbare Wechsel der Bevölkerung, andrerseits das vom protestantischen Brauch und Kirchenrecht vielfach anerkannte, durch den protestantischen Predigtgottesdienst und die protestantische, kirchliche Lehrweise begünstigte Institut der Personalgemeinde, d. h. diejenige Einrichtung, nach welcher jeder einzelne Christ unter mehreren an einem Orte amtierenden Pfarrern sich den ihm am meisten zusagenden auszuwählen berechtigt ist. Um so freudiger ist es zu begrüßen, daß der Gedanke einer geordneten, abgegrenzten Gemeinde in neuester Zeit wieder lebendig ins Bewußtsein tritt und mehr und mehr Anerkennung findet, und daß mit wachsenden Kräften an der zweckmäßigen Teilung und Organisation der Großstadtgemeinden gearbeitet wird. Freilich gilt es hier, die Versäumnis von Jahrzehnten nachzuholen.

Anm. 5. Was die geschichtliche Entwicklung anlangt, so war die Größe der christlichen Gemeinde selbstverständlich zuerst von der Anzahl der zum Glauben Bekehrten, sodann von dem natürlichen Wachstum der Gemeinden, von der Zuwanderung auswärtiger Christen, von den zur Verfügung stehenden, gottesdienstlichen Räumen und Mitteln und demnächst von ordnenden Maßregeln der Gemeinden selbst abhängig. Die älteste Christengemeinde, die von Jesus selbst in der Zeit seines öffentlichen Wirkens gesammelt war (s. §§ 33, Anm. 1) und sich nach seinem Tode und seiner Erhöhung sofort aufs engste zusammenschloß, zählte nach Apgsch. 1, 15 etwa 120 Seelen und wuchs durch das Pfingstereignis (welches nach der Apostelgeschichte nicht die Gründung der christlichen Kirche, sondern ihre Ausstattung mit dem Geiste Gottes und ihr erstes öffentliches Auftreten bedeutet) auf etwa 3000 Seelen, bald auf eine noch größere Anzahl von Mitgliedern. Über die Größe der ersten Gemeinden in Judäa, Samarien, Galiläa u. s. w. sind wir nicht unterrichtet. Oft mögen es größere Gemeinden, oft auch in einer Stadt mehrere Gemeinden nebeneinander gewesen sein (nach Art der jüdischen Synagogengemeinden), oft auch kleine Hausgemeinden. Diese Mannigfaltigkeit tritt uns auch aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte entgegen. Eine ähnliche Ungleichheit hat sich aus den verschiedensten Gründen bis in die Gegenwart erhalten. Doch tritt auch hier ein wesentlicher Unterschied der Konfessionen hervor. Der katholische Kultus ist der Hauptsache nach ein Sakramentskultus, den die Priester vollziehen und die Laien anschauen, und das katholische Gemeindeleben und die katholische Seelsorge ist ebenfalls durch die Sakramente, besonders durch das Bußsakrament mit der Ohrenbeichte, charakterisiert und bestimmt; die Einheit der Gemeinde aber wird durch das priesterliche Amt, bzw. die Hierarchie verbürgt. Für diese Art „Gemeindeleben“ wird also alles darauf ankommen, daß die nötige Anzahl Priester, Altäre und Beichtstühle in jeder Gemeinde vorhanden sind, um die nötigen Messen, Beichten u. s. w. abzuhalten. Weder die Einheit des Priesters noch die unmittelbaren Beziehungen der Gemeindeglieder untereinander und ihr gemeinsames, thätiges Zusammenwirken ist hier zum Gemeindeleben erforderlich. Ja, die Wirksamkeit der zur Seelsorge berechtigten Mönchsorden zerstört zuweilen noch das etwa durch die Person des Prie-

sters gegebene Einheitsbewußtsein; und selbst die in der Neuzeit vielfach gegründeten Gesellenvereine, Jugendvereine, Gebetsvereine u. s. w. sind meist nicht eigentlich Ausdruck und Mittel des Gemeindelebens, sondern nebeneinander gestellte und willkürlich hervorgerufene Werkzeuge der Hierarchie, besonders zu kirchenpolitischen Zwecken. Nicht die Abgrenzung, die innere Gliederung, das einheitliche Zusammenwirken der Einzelgemeinde ist das Wesentliche im Katholizismus: die Einheit wird hinreichend durch das priesterliche Amt vertreten, und wo der Priester ist, da ist die „Kirche“ und die „Gemeinde“. Mit der etwaigen Mehrung der Gemeindeglieder wird also im Katholizismus nicht sowohl auf eine Abzweigung neuer Gemeinden Bedacht genommen werden, sondern auf die Vermehrung der priesterlichen Kräfte, der Altäre und Beichtstühle. Der „Pfarrer“, welcher in größeren katholischen Gemeinden oft eine ganze Anzahl von Priestern neben sich hat, unterscheidet sich von den letzteren lediglich durch die Kirchenbuchführung und eine Reihe rechtlicher und polizeilicher Pflichten und Thätigkeiten, nicht aber durch die „Seelsorge“, welche nach katholischem Brauch im Beichtstuhl von allen Priestern in gleicher Weise geübt wird. — Im Protestantismus haben Gottesdienst, Amt, Gemeinde, Seelsorge einen ganz andern Sinn und eine ganz verschiedenartige Bedeutung. Infolgedessen sind auch die Aufgaben und Funktionen des Gemeindelebens wie des Amtes ganz andere. Nun ist in der Reformationszeit nicht bloß eine ganze Anzahl katholischer Kirchengebäude dem Protestantismus zugefallen, sondern auch eine Reihe rechtlicher Bestimmungen, Abgrenzungen, Güter und Verpflichtungen, die aus dem katholischen Kirchenwesen erwachsen waren, sind den evangelischen Gemeinden überkommen, darunter auch vielfach derartige Grenzen, Privilegien, Güter und Pflichten der einzelnen „Gemeinden“, welche für das evangelische Gemeindeleben nicht dieselbe Bedeutung hatten wie für die katholischen Verhältnisse. Die ganze Schwerfälligkeit jenes katholischen Erbteils für evangelisches Gemeindeleben ist freilich erst in unserm Jahrhundert infolge der modernen Kulturentwicklung hervorgetreten, und zwar so sehr, daß sich fast auf allen Punkten Reformbestrebungen und Versuche zur Abhilfe geltend machen. Am schwierigsten haben sich die Verhältnisse in den ungemein rasch gewachsenen Großstädten und ihren Gemeinden gestaltet, aber auch in kleineren Gemeinden, ja vielfach auch auf dem Lande spürt man das lebhafte und berechtigte Bedürfnis und Bestreben, für ein neues evangelisches Gemeindeleben neue Bahnen und neue Formen zu finden.

Anm. 6. Wenn in dualistisch gestimmten, religiösen Vereinigungen die bewußten, entschiedenen und erprobten Frommen sich von den Übrigen als von den Profanen, Suchenden und Unvollkommenen absondern und als die „perfecti“ eine Gemeinde unter sich innerhalb des größeren Kreises der Glaubensgenossen bilden (so z. B. im Buddhismus, Manichäismus, analog im Mönchtum und in gewissen pietistischen Kreisen der Vergangenheit), so sind innerhalb der Christenheit diejenigen, welche sich als bewußte, entschiedene und treue Christen zu betrachten berechtigt und geneigt sind, um der rechten Demut, um ihrer immer noch empfundenen Unvollkommenheit, um der christlichen Liebe und der christlichen Mission willen, verpflichtet, sich nicht in besonderen Konventikeln abzusondern und den Gemeinden ihre Kraft zu entziehen, sondern vielmehr in Geduld und liebevoller Demut und Hoffnung in dem Kreise der Gemeinde ihr christliches Leben zu führen und die Schwachen zu tragen. Gal. 6, 1—4. Röm. 15, 1—3. Jeder geistliche Hochmut und jede lieblose Absonderung ist gegen das Wort und das Vorbild Christi und rächt sich an dem innersten Glaubensleben.

2. Die christliche Einzelgemeinde hat wie alle andern, natürlichen Gemeinschaften eine bestimmte Organisation und deshalb auch verschiedene

Ämter nötig, welche die Ordnung der Gemeindeversammlungen, die Vertretung der Gemeinde nach innen und außen, die Erziehung, Beaufsichtigung und Stärkung neuer, unreifer und schwacher Gemeindeglieder, die Verwaltung der Gemeindeeinkünfte, bis zu einem gewissen Grade auch die Rechtsprechung innerhalb der Gemeinde u. s. w. besorgen. Als diejenige Thätigkeit, auf welcher der Bestand, die Erhaltung und die charakteristische Eigentümlichkeit der christlichen Gemeinde als solcher beruht, erscheint aber zu allen Zeiten das ministerium verbi divini, die Verkündigung des Gottesworts, der Dienst oder die Predigt des Evangeliums. Die Organisation und Ordnung der übrigen Ämter ist sowohl bei den ältesten Christen wie in späteren Jahrhunderten eine sehr verschiedene gewesen und ist auch heute noch nach konfessionellen, lokalen, geschichtlichen und rechtlichen Gesichtspunkten sehr verschieden. Der Dienst am Wort, ursprünglich einerseits von den wandernden Aposteln, Evangelisten und Lehrern, andrerseits von den charismatisch begabten Mitgliedern der Gemeinden versehen, ist im Laufe der Zeit immer mehr Sache eines bestimmten Amts oder Berufs geworden, freilich so, daß er in der katholischen Kirche vom 3. Jahrhundert an verhältnismäßig sehr hinter dem sakramentalen Charakter des Kultus zurückgetreten und nur sehr ungleich und sehr ungenügend geübt ist (teils durch Priester, teils durch Mönche), während die Reformation das Amt des Worts als das eigentlich grundlegende für die Gemeinde innerlich erneuert und rechtlich wiederhergestellt und in der Verkündigung des Worts und der Verwaltung der Sakramente das eigentlich spezifische Merkmal des geistlichen Amtes überhaupt festgestellt hat. Damit ist die Leitung des Gottesdienstes und die Fortpflanzung des Evangeliums auf die späteren Generationen den Predigern anvertraut und ihnen in dieser Hinsicht die Führung und Heranbildung der Gemeinde und ihrer Geschlechter übertragen, den andern Mitgliedern der Gemeinde aber die Empfänglichkeit und eine gewisse Unterordnung zugemutet. Dabei ist aber von den Reformatoren immer stark betont:

a) daß diese religiös-sittliche Autorität des Predigtamtes keine rechtlich-politische Autorität ist und mit ihr nicht verquickt werden darf, selbst da nicht, wo jene Autorität in Gemeinschaft mit den geordneten Gemeindeorganen durch Rüge, Aberkennung von gemeindlichen Rechten und Ehrenämtern und teilweise oder völlige Ausschließung aus der Gemeinde an bestimmten einzelnen Personen (Kirchen-)Zucht zu üben genötigt ist. Die Kirchenzucht hat also keine rechtlich-bürgerlichen Folgen;

b) daß das Recht, bzw. die Pflicht der Verkündigung des Gottesworts, wie sie ihrem Inhalt und ihrer Thätigkeit nach auf das Gebot Gottes und Christi zurückgeht, ursprünglich der ganzen Christenheit, bzw. der ganzen Gemeinde übertragen ist und nur in ihrem Ruf und Auftrage von den einzelnen Predigern und Pfarrern geübt wird.

Anm. 7. Über die älteste Gemeindeverfassung, die in vieler Beziehung uns nicht deutlich ist und zudem in den verschiedenen Gemeinden keineswegs völlig gleichartig gewesen zu sein scheint, vgl. § 45, Anm. 17. Über die Entwicklung und verschiedene Auffassung des kirchlichen Amtes § 45, Anm. 16 und 17; über das Amt im Gottesdienst § 46, 2 und § 62, Anm. 3.

Anm. 8. Eine für alle Zeiten mustergültige und maßgebende, gottgegebene, kirchliche Rechtsordnung giebt es nicht, weder in dem Sinne der katholischen Hierarchie, welche den Episkopat als den befugten Nachfolger des Apostolats ansieht und alle priesterlichen und kirchlichen Funktionen aus diesem bischöflich-apostolischen Amte ableitet, noch in dem Sinne der Irvingianer, welche die Blütezeit der Gemeinde und das Wiederkommen des Herrn mit einer möglichst getreuen Nachahmung und Erneuerung der urapostolischen Gaben, Ämter und Kräfte in Verbindung denken, noch auch in dem Sinne der streng Reformierten, welche die im N. T. vorausgesetzten Gemeindeordnungen von vornherein als die für jede Zeit christlich-normalen und von Gott gewünschten ansehn.

Anm. 9. Folgsamkeit gegenüber den Gemeindebeamten wird im N. T. gefordert 1. Th. 5, 12. 13. 1. Kor. 16, 15. 16. 1. Petr. 5, 1—5. Hebr. 13, 17.

Anm. 10. Die entscheidenden Bestimmungen der Confessio Augustana sind: Art. XIV: „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nise rite vocatus" und Art. V: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium, scilicet, quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi." Dazu kommt dann noch der Art. XXVIII, in welchem die Autorität des Amts als eine rein geistliche, sittliche, religiöse bezeichnet und seine Ausstattung mit weltlichen, irdisch-rechtlichen Attributen abgelehnt wird. §§ 12: „Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis." . . . 21: Secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo." Vgl. § 5—10. Noch ausführlicher spricht sich über den Charakter des Amts und seinen Zusammenhang mit der Kirche Melanchthon aus in seinem zu den Schmalkaldischen Artikeln gehörigen tractatus de potestate et primatu papae: vgl. §§ 24: „Ad haec necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant, ut multa clarissima et firmissima argumenta testantur . . (Mt. 18, 19f.) . . Tribuit igitur (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate; sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet ius vocationis." . . . § 26: „Porro ministerium novi testamenti non est alligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum, et ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores; nec valet illud ministerium propter ullius personae autoritatem, sed propter verbum a Christo traditum." . . . 65: „Sed quum iure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est ordinationem a pastore in sua ecclesia factam iure divino ratam esse . . . 67: Ubicumque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere ius vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc ius est donum proprie datum ecclesiae, quod

nulla humana autoritas ecclesiae eripere potest (Eph. 4, 8) . . . Ubi est igitur vera ecclesia, ibi necesse est esse ius eligendi et ordinandi ministros.“

3. Durch die verschiedenartige Auffassung des Evangeliums, welche teilweise (wie bei der Kirchenspaltung der Reformation) in einem andern lehrhaften Verständnis des Gottesworts, teilweise (wie z. B. bei der Trennung zwischen der griechisch-orthodoxen und römisch-katholischen Kirche) in andersartigen Kultusformen, Sitten und kirchlichen Rechtsordnungen ihren Grund oder ihren Ausdruck findet, wird die Entstehung verschiedener christlicher Konfessionen erklärt. Solche verschiedene Arten der christlichen Auffassung hat es bereits in der alten Kirche (z. B. im 2. Jahrhundert die Montanisten, im 3. die Novatianer, im 4. die Donatisten, Arianer u. s. w.) gegeben; aber gemäß dem Glaubensgedanken von der Einheit der Kirche und der aus dem heidnischen Staatswesen überkommenen und im ganzen Mittelalter gültigen, offiziellen Anschauung von der notwendigen Einheit der Staatsreligion (s. § 60, 4, b und c) hat man diese Konfessionen als „Häresien“, „Schismata“ oder „Sekten“ behandelt und ihre besondere Geschichte und christliche Auffassung neben derjenigen der katholischen Reichskirche nicht als ebenbürtig anerkannt. Selbst die Lostrennung des christlichen Abendlandes vom Morgenlande hat wohl zu gegenseitigen Verdammungsurteilen und Bannbullen und zu vorübergehenden Unionsverhandlungen, aber weder zu einer wirklichen Vereinigung noch zu einer gegenseitigen Anerkennung geführt. Erst die Reformation hat die Anerkennung mehrerer Anschauungen und Ausgestaltungen des Evangeliums nebeneinander („Bekenntnisse“) als vor dem Staatsrecht und der öffentlichen Meinung gültig und berechtigt durchgesetzt (s. § 60, 4, d) und so eine Reihe von öffentlich anerkannten „Konfessionen“ hervorgerufen, deren einzelne freilich keineswegs in gleicher Weise einheitlich und rechtlich zusammengefaßt sind wie die römische Kirche, und die alle selbstverständlich von dem römischen Papstreich nicht als „Kirchen“ oder „Konfessionen“ anerkannt, sondern nur als „Ketzer“ betrachtet und nach Kräften behandelt werden. Wir evangelischen Christen nun sind weit entfernt, uns als die einzigen rechten Christen anzusehen und den Mitgliedern andrer Konfessionen das Christentum ohne Weiteres abzusprechen; aber wir leben der Gewißheit, daß unsre Auffassung des Evangeliums die reinere und vollkommenere ist, und daß ein von evangelischem Glauben bestimmtes Christenleben eine höhere und richtigere Ausgestaltung des wirklich christlichen Lebens ist als eine Frömmigkeit, welche sich nach den Maßstäben und Forderungen einer der andern Konfessionen oder Sekten richtet. Je mehr wir aber von dem geschichtlichen, religiösen und sittlichen Recht unserer eigenen konfessionellen Anschauungen überzeugt sind, um so mehr sind wir verpflichtet, in dieser besonderen, konfessionellen Form den ökumenischen Charakter des Christentums zu bewahren und die

allgemeinen Aufgaben des Christentums zu erfüllen. Deshalb ist aber auch unser evangelisch christliches Lebensideal (oder die „christliche Vollkommenheit“ nach evangelischer Auffassung) das denkbar allgemeinste, von jedem zu verstehen und von jedem in seiner Weise zu verwirklichen (s. § 63). Jede besondere Konfession ist im letzten Grunde nur so weit berechtigt, als sie dem eigentlichen, echten Christentum im höchsten und allgemeinsten Sinn entspricht und dient. Und jeder Konfessionalismus welcher den Glauben an die Eine heilige Christenheit (s. § 45) beeinträchtigt, ist unchristlich und unevangelisch.

Anm. 11. Durch die Ausführungen dieses „Unterrichts“ muß es deutlich geworden sein, daß der Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht bloß auf einzelnen „Unterscheidungslehren“ beruht, sondern auf einer Verschiedenheit der Gesamtauffassung des Christentums, die sich an allen Punkten der Lehre und der kirchlichen Praxis mehr oder minder geltend macht. Ferner wird es klar geworden sein, daß wir Evangelischen an dem Übertritt eines Nichtprotestanten zu einer evangelischen Kirche nicht genau das gleiche Interesse haben wie die Römischen an dem Übertritt eines Nichtkatholiken zur römischen Kirche. Weil die römische Kirche sich als die alleinseligmachende Kirche betrachtet, muß sie den Übertritt zum Katholizismus fordern und, wenn es geht, mit Gewalt erzwingen (Inquisition, Kreuzzüge, Ketzerjagden, Ketzergericht, Autodafe), aus vermeintlicher christlicher Liebe um der ewigen Seligkeit willen, deren sonst die „Ketzer“ verlustig gehen. Wir Evangelischen dagegen bestreiten nicht, daß auch im römischen Papstreich noch Christentum vorhanden und christliche Sittlichkeit, Frömmigkeit und Seligkeit möglich ist. Aber wir müssen trotzdem nicht bloß eine Belehrung der römischen Christen, sondern ihren wirklichen Übertritt zu unserer „Konfession“ wünschen, einerseits weil wir im evangelischen Christentum eine reine, höhere und vollkommenere Ausgestaltung christlichen Glaubens und Lebens sehen als in den übrigen Konfessionen, andrerseits um dem einzelnen die wirkliche Gewissensfreiheit, die innere Wahrhaftigkeit seines christlichen Glaubenslebens, die Teilnahme an den Kräften evangelischen Gemeinschaftslebens und den Schutz vor den Gefahren, Versuchungen, Schäden und hemmenden Einflüssen des römischen Kirchentums nach Kräften zu verschaffen.

4. Neben der Einen Christenheit, den christlichen Einzelgemeinden und den Konfessionen müssen hier noch diejenigen kirchlichen Gemeinschaften erwähnt werden, welche man im allgemeinen, öffentlichen Sprachgebrauch meist kurzweg als „Kirchen“ zu bezeichnen pflegt, d. h. die rechtlich anerkannten, den staatlichen Ordnungen und Gebieten in verschiedener Weise eingegliederten, kirchlichen Rechtsorganismen, oder genauer: die von den einzelnen Staaten anerkannten, bzw. als privilegierte Korporationen anerkannten Rechtsverbände mehrerer Gemeinden gleiches Bekenntnisses. Diese „Kirchen“ sind also Gemeinschaften, welche auf einer eigentümlichen Verbindung geschichtlicher, territorialer, rechtlicher und religiöser Gesichtspunkte beruhen. Geschichtlich sind sie verständlich aus dem, was einerseits von der Stellung des Staats und Rechts zu den Religionsgemeinschaften, andrerseits aus dem, was von der Stellung der Staatsbürger zu Christenheit und Kirche gilt (s. § 60, 4. §§ 45. 49). Soweit sie von den Obrig-

keiten der betreffenden Territorien ausdrücklich als die staatlich privilegierten Kirchengemeinschaften anerkannt und behandelt werden, heißen sie Landeskirchen: solcher Landeskirchen evangelischen Bekenntnisses giebt es allein in Deutschland nicht weniger als 46. Sofern sie ausdrücklich ihre Eingliederung in den Staat ablehnen und von dem Staat weder besondere Rechte noch auch besonderen Schutz und Förderung, sondern einfach Duldung und Freiheit erlangen, nennt man sie „Freikirchen" oder, wo sie nur geringeren Umfang haben, „Sekten".

Anm. 12. Über den Gebrauch des Wortes „Kirche" in diesem Sinne s. § 45, Anm. 11 und § 60, 4d. — Geschichtlich ist folgendes zu bemerken. „Kirchen" in diesem Sinne sind erst entstanden, als im Ausgang der Reformationszeit die evangelischen Fürsten und Stände, Theologen und Juristen unter dem Eindruck der politischen Schwankungen und Gefahren, der Gegenreformation und der revolutionären Strömungen den sauer erworbenen und mühsam verteidigten Besitzstand des evangelischen Bekenntnisses dann am sichersten und einfachsten zu schützen meinten, wenn sie schleunigst die Evangelischen jedes Territoriums unter einem staatsrechtlichen Notdach sammelten. Diese staatsrechtliche Sicherung ist durchgesetzt; und es ist zuzugeben, daß diese Regelung der Schwierigkeiten, den Anschauungen und der rechtlichen Praxis der damaligen Zeit durchaus entsprechend, mit einer gewissen Notwendigkeit aus den geschichtlichen Verhältnissen heraus sich ergab, und daß sie auch auf bestimmte Äußerungen und Gedankenreihen der Reformatoren zurückgeführt werden kann. Daneben ist freilich nicht zu verkennen, daß sie nicht durchgeführt ist ohne schädigenden Streit und dauernde Zersplitterung der evangelischen Stände untereinander und nicht ohne eine gewisse Veräußerlichung und Veränderung der reformatorischen Tendenzen.

Anm. 13. Die Reformatoren haben, ihren ganzen Anschauungen entsprechend, an kirchlichen Verfassungsfragen weniger ein prinzipiell religiöses als ein praktisches und politisches Interesse gehabt. An sich erscheint ihnen keine bestimmte Verfassung für die christliche Gemeinschaft als die mustergültige und spezifisch christliche. Ebensowenig haben sie, so sehr sie die Obrigkeit als selbstständige göttliche Ordnung ehrten, eine bestimmte Verbindung mit dem Staat als notwendig und allein berechtigt hingestellt. Aber wenn auch Luthers Äußerungen über die Stellung der Obrigkeit bis zu einem gewissen Grade schwankend sind, so schreibt er doch schon vor 1523 der weltlichen Obrigkeit ausdrücklich Recht und Pflicht zu, in kirchlichen Dingen reformierend einzugreifen, falls die kirchlichen Beamten ihre Pflicht vernachlässigten. Später hat er sie allein auf das Gebiet der weltlichen Dinge verwiesen, freilich in dem Sinne, daß in den äußeren Ordnungen der Kirche sich auch ein Stück „Welt" darstellt, auf dessen Regelung die Obrigkeit kraft ihres göttlichen Amts ein Recht hat. Wenn aber Luther mit Freuden bei seinem Reformationswerk die helfende, schützende, stützende Hand der weltlichen Obrigkeit ergriff, so war ein solches Verfahren bedeutsam und wertvoll, insofern schon dadurch ein andres Kirchenprinzip als das römische zum Ausdruck kam und allein so in jener Zeit eine wirkliche Volkskirche erhalten werden konnte. Neu und protestantisch war indes auch der Gedanke einer landesherrlichen Kirchenhoheit keineswegs. Denn schon im fünfzehnten Jahrhundert hatten da, wo Papsttum und Kirche unfähig und unlustig zur Besserung waren, Kaiser und Reich und in ihren eigenen Territorien einzelne Landesherren die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse als ein Recht und eine Pflicht ihres Berufs energisch in Angriff genommen.

Anm. 14. Das landesherrliche Kirchenregiment ist also ursprünglich nicht der Ertrag einer dogmatischen oder politischen Theorie, sondern der thatsächlichen kirchlichen Verhältnisse. Treu der Überzeugung, daß nicht die Kirchenverfassung, sondern allein Wort und Sakrament das Entscheidende sei, hat der Protestantismus hie und da auch andre Verfassungsformen ausgebildet und ertragen. Aber das landesherrliche Kirchenregiment war den Evangelischen besonders willkommen als die kräftigste Ablehnung des römischen Anspruchs, daß in dem bischöflichen Amte kraft göttlichen Rechts das Kirchenregiment einbegriffen sei. Andere wirksame Gedanken traten hinzu. Die landespolizeiliche Pflicht der Obrigkeit, den Frieden und die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten, schien es zu fordern, daß der Landesherr keinen andern als den richtigen Gottesdienst im Lande dulde. Das Kirchenregiment, soweit es eben nicht bloß durch Wort und Sakrament ausgeübt wird, erschien somit als wesentliches Stück der landesobrigkeitlichen Gewalt. Von dieser Anschauung geleitet, entsandten die Landesherren Visitationskommissionen durch ihr Land, die mit der Zeit zur Errichtung ständiger, landesherrlicher Konsistorien und Superintendenturen Anlaß gaben. Von derselben Anschauung geleitet, fühlten sie sich meist auch gedrungen, keine fremde Lehre in ihren Gebieten zu gestatten und den Andersgläubigen nur Recht und Möglichkeit der Auswanderung zuzusichern. Freilich, sobald die Schwierigkeit gewisser geschichtlicher Verhältnisse oder der freiere Sinn der späteren Zeit dazu nötigte, den Gedanken der Gewissensfreiheit ausnahmsweise oder grundsätzlich durchzuführen, konnte man jene altprotestantischen Ideen nicht mehr in vollem Umfang aufrecht erhalten. Seitdem suchte man die überkommene und anderweitig weiter ausgeübte landesherrliche Kirchenhoheit durch neue, zum Teil sehr künstliche Theorien zu rechtfertigen. Wichtig war es vor allem, daß man dabei auf den genossenschaftlichen Charakter der Kirche aufmerksam wurde und zwischen der Kirchengewalt (ius in sacra) und der Kirchenhoheit (ius circa sacra) zu scheiden anfing. Denn gerade diese Scheidung und die Anerkennung der Kirche als einer eigenartigen Genossenschaft hat die modernen Entwicklungen auf dem Gebiet der Kirchenverfassung immer stärker beeinflußt.

Anm. 15. Ganz anders, nämlich in möglichster Unabhängigkeit oder Gleichgültigkeit gegen den Staat, entwickelte sich die Verfassung mancher reformierter Kirchengemeinschaften, z. B. die alte französisch-reformierte Kirche, welche, mit einer Synodalverfassung ausgestattet, gleichsam ein Staat innerhalb des Staates war; die independentistischen Kirchen Englands und Amerikas, welche die Einzelgemeinden als souverän hinstellen und ihre ganze Summe nicht sowohl rechtlich organisieren, als nur moralisch miteinander vereinigen; die schottischen reformierten Kirchen, deren eine ihre Synodalverfassung dem staatlichen Rechtsorganismus angefügt hat, während die andre völlig Freikirche ist u. s. w.

Anm. 16. Für die Verbindung der „Kirche“ mit dem Staate kann man anführen, daß der Staat im Interesse des christlichen Volks der Kirche gegenüber doch nicht völlig gleichgültig sein kann, daß wiederum die Kirche durch die Verbindung mit dem Staat rechtlich entlastet und in ihrer öffentlichen Autorität und ihrem thatsächlichen Einfluß auf das Volksleben gestärkt wird, daß die rechtsgesetzliche Ordnung und Beaufsichtigung privilegierter Korporationen doch bis zu einem gewissen Grade dem Staat zukommt, und daß er allein im Interesse der Kirche rechtlichen Zwang üben und demselben Nachdruck verleihen kann. Dem gegenüber wird — ebenfalls oft nicht mit Unrecht — von den Vertretern der Freikirche darauf hingewiesen, daß der Staat nur zu leicht von dem rechtlichen Gebiete auch in die andern Fragen des kirchlichen Lebens übergreife, daß er vielfach nicht nach den Interessen des Christentums und der Kirche, sondern nach seinen eigenen Inter-

essen entscheide und handle, endlich daß die innere Kraft der Kirche und die freie Thätigkeit ihrer Gemeinden gerade durch das Eintreten des Staates gelähmt und eingeschläfert werde, überhaupt, daß gar leicht an die Stelle religiöser Gesichtspunkte rechtliche, politische oder opportunistische träten. Das Landeskirchentum wird diese Bedenken, Versuchungen und Gefahren gewiß immer im Auge behalten müssen, ohne deshalb seinen eignen geschichtlich gewordenen Bestand, sein Recht und seine eigentümlichen Vorzüge gleich aufzugeben. Das freilich ist ja deutlich, daß dies ganze Problem eine besondere Bedeutung erst erhält, wenn sich die gleichgesinnten Einzelgemeinden zu einem Rechtsverbande (wie er in der ältesten Christenheit nicht vorhanden war) zusammenschließen. Ein Zusammenschluß zu einer solchen „Kirche" ist keineswegs praktisch nötig und liegt noch weniger in dem Wesen des Christentums selbst begründet. Aber innerhalb der geschichtlichen Entwicklungen und Verhältnissen hat er seine unzweifelhaften Vorteile, insofern dadurch die christlichen Gedanken, Kräfte und Antriebe mit einer ganz andern Geschlossenheit und Stärke wirken, ganz andern Einfluß auf das Volksleben gewinnen, auch den Gemeindeverhältnissen größere Beständigkeit, Sicherheit und Leistungsfähigkeit geben können. Die Gefahren eines solchen Rechtsverbandes einer „Kirche" liegen vor allem darin, daß eine Vermischung oder Verwechslung religiös christlicher Aufgaben, Bestrebungen und Kräfte und rechtlich-politisch-weltlicher Ziele, Mittel und Methoden sehr nahe gelegt wird (die Gefahren der Kirchenpolitik). Jedenfalls ist ein „kirchliches" Bewußtsein und Leben, welches um der Partikularkirche willen die einfache Pflichterfüllung und die christlichen Tugenden Demut, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Liebe u. s. w. in Frage stellt, nicht mehr „evangelisch" und „christlich". Man wird also als evangelischer Christ, gerade wenn man Glied und Vertreter einer solchen „Kirche" ist, vor den Gefahren des „Kirchentums" sich besonders hüten müssen.

Anm. 17. Das Recht des landesherrlichen Kirchenregiments hat man früher abzuleiten versucht entweder aus der vermeintlich religiösen Aufgabe des Staates oder aus der Fiktion, daß der Landesfürst die früheren Amtsbefugnisse der katholischen Bischöfe gleichsam geerbt habe, oder aus der Anschauung, daß die Leitung der Landeskirche unmittelbar in der Souveränität beschlossen wäre. Alle diese Theorien sind unhaltbar. Einen zwingenden Grund für die Notwendigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments kann man überhaupt nicht anführen, wohl aber eine ganze Reihe geschichtlicher und praktischer Überlegungen anstellen, die es verständlich, wünschenswert und sachgemäß erscheinen lassen. So kann man betonen, daß das landesherrliche Kirchenregiment die evangelische Kirche vor Zersplitterung in Sekten und vor Eroberung durch den Romanismus geschützt hat, daß es im Interesse auch des nationalen Staates und der geistigen Volkswohlfahrt die evangelischen Kirchen als zusammenhängende, ganze Größen erhält, daß es der einfachste Ausdruck dafür ist, daß alles öffentliche Recht, welches mit Zwang verbunden ist, dem Staate zukommt. Außerdem schützt es die evangelischen Kirchen davor, Staaten im Staate zu werden, prägt den Unterschied zwischen rechtlicher und religiöser Autorität (s. § 60) deutlich aus, weist die Kirche auf ihre selbständige religiöse Bestimmung hin, und entbindet durch die landesherrlichen Kirchenbehörden die rein kirchlichen Organe von den Lasten und Versuchungen der Verwaltung und Regierung der Gesamtkirche. Selbstverständlich kann nun in der Praxis das landesherrliche Kirchenregiment in sehr verschiedener Weise und mit sehr verschiedenem Erfolg ausgeübt werden, auch jetzt noch, wo in den letzten Jahrzehnten in den meisten deutschen Staaten durch eine ausgebildete Synodalverfassung den rein kirchlichen Organen ein bedeutsamer Einfluß auf die Leitung der gesamten „Kirchen" eingeräumt ist.

5. Als im Laufe der vierziger Jahre alle die Mißstände des Volkslebens, welche zum Teil schon seit Generationen vorhanden, zum Teil durch die moderne Kultur hervorgerufen und verschärft, aber weder von den einzelnen Gemeinden und dem kirchlichen Amt noch von dem christlichen Staat und den kirchlichen Behörden hinreichend beachtet und geheilt waren, dem weiteren christlichen Publikum lebhaft zum Bewußtsein kamen, entstand aus freiwilligem Zusammenschluß und in neuer Organisation der dafür interessierten christlich-kirchlichen Kreise die Thätigkeit der sog. „inneren Mission". Man versteht darunter die auf die verschiedensten Gebiete ausgedehnte, zusammenfassende, missionierende Thätigkeit der rettenden christlichen Liebe an den verwahrlosten, gefallenen, gefährdeten und armen Gliedern des christlichen Volks (Erziehungs- und Rettungshäuser, Diakonissenanstalten, Kleinkinderbewahranstalten, Kinderkrippen, Sonntagsschulen, Magdalenenstifte, Gesellen- und Jünglingsvereine, Mäßigkeitsgesellschaften, Volksbibliotheken, Arbeiterkolonien, Traktatgesellschaften, Stadtmissionen u. s. w.) In einer nicht ganz unbedenklichen Weise ist diese freie, moderne Organisation zuweilen neben die „Kirche" oder, wie man zu sagen pflegt, neben die „organisierte Kirche" gestellt worden; und der Name „innere Mission" ist für die Klärung der Verhältnisse nicht günstig gewesen. Denn thatsächlich hat man es in der sog. inneren Mission doch nur mit allen den Thätigkeiten zu thun, welche, wenn auch nicht vom Predigtamt, so doch von den einzelnen christlichen Gemeinden selbst oder von den kirchlichen Behörden und den Organen des christlichen Staates geübt werden müssen und auch vielfach geübt worden sind. Sowohl im Interesse des Gemeindelebens wie der kirchlichen Ordnung und der inneren Mission selbst ist es dringend wünschenswert, daß alle die mannigfachen Thätigkeiten, Organe, Beamten, Vereine u. s. w. der inneren Mission, soweit es irgend geht, den einzelnen Gemeinden angeschlossen und eingegliedert werden. Es dürfte dies sowohl für die Hebung des christlichen Gemeindelebens wie für die Klärung der kirchlichen Verhältnisse und die Wirksamkeit der Kirche im Volksleben von der höchsten Bedeutung sein.

Anm. 18. Der Name „innere Mission", welcher ursprünglich für die Belebung dieses ganzen Gebietes von großer Bedeutung geworden ist durch die Parallele mit der damals als die eigentliche Reichsgottessache geschätzten „äußeren Mission", hat später mehr und mehr einen verwirrenden und trennenden Einfluß geübt, indem man die „innere Mission" zuweilen der „Kirche" oder dem „kirchlichen Amt" gegenüberstellte. Was ist aber überhaupt eine christliche „Kirche", wenn ihr alle die Thätigkeiten, die man zur „innern Mission" rechnet, völlig fremd sind?

Kapitel XV.

Das sittliche Leben des einzelnen Christen.

§ 63. Die christliche Vollkommenheit.

1. Die christliche Vollkommenheit oder das christliche Lebensideal besteht in der Ausbildung des sittlich-religiösen Charakters und in der Hervorbringung eines einheitlichen, sittlichen Lebenswerkes. Jedes dieser beiden Ziele ist unabhängig von dem andern nicht zu erreichen. Beide sind in gleicher Weise dem allgemeinen höchsten Ziele, dem Gottesreiche, eingegliedert und untergeordnet. Beide sind erreichbar nur in der Form des besonderen sittlichen Berufs, d. h. in der einem jeden von Gott gegebenen, besonderen Lebensstellung.

Anm. 1. Es ist selbstverständlich, daß a) der einzelne Christ nicht in jedem einzelnen Zeitmoment allen möglichen Pflichten und Aufgaben gerecht werden, sondern von Natur mit seinem Pflichtbewußtsein und seiner Pflichterfüllung nur ein beschränktes Gebiet ausfüllen kann; b) daß kein einzelner Moment des Lebens den Christen zu einer fertigen, abgeschlossenen, unverlierbaren Vollkommenheit führt, sondern daß die Vollkommenheit denjenigen höchsten Gütern zuzurechnen ist, welche nur da wirklich sind, wo sie im steten Werden sind und immer aufs neue errungen werden müssen (s. § 6, Anm. 1); c) daß die Fortwirkung der Sünde auch dem christlichen Handeln immer wieder eine gewisse Unvollkommenheit aufprägt (1. Joh. 1, 8). Von einer sittlichen Vollkommenheit im äußerlichen, schrankenlosen und allumfassenden Sinn kann also nicht die Rede sein. Trotzdem haben Jesus und die Schriftsteller des N. T.s die Vollkommenheit als notwendiges und in gewissem Sinne erreichbares Ziel jedes rechten Christenlebens bezeichnet, indem sie das letztere als ein lebendiges, werdendes, einheitliches, organisches Ganze auffaßten. (Mt. 5, 48. Jak. 1, 4. 3, 2. 1. Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. Eph. 4, 13. Kol. 1, 28. 4, 12. Röm. 12, 2. Hebr. 5, 14. 6, 1. 1. Joh. 4, 18). Bei dieser Auffassung kommen „die guten Werke“ eben nur in zweiter Linie als die selbstverständlichen, in die Erscheinung tretenden, einzelnen Früchte des einheitlichen Lebenszustandes in Betracht (Mt. 7, 16 ff. Jak. 3, 13. 2. Kor. 9, 8. Kol. 1, 10); die allgemeingültige, eigentliche Aufgabe aber ist das in sich geschlossene, einheitliche Lebenswerk (Jak. 1, 4. 1. Petr. 1, 17. Röm. 2, 7. Hebr. 6, 10. Gal. 6, 4. 1. Kor. 3, 13—15). Auf dieses wird dann auch von Paulus zuweilen die Erwartung der Heilsvollendung gegründet (1. Th. 2, 19. Phil. 2, 16. 2. Tim. 4, 8. 1. Kor. 3, 5—9). — Die andere persönliche Aufgabe des einzelnen Christenlebens ist die Charakterbildung, die von Jakobus als der Erwerb der *σοφία* (1, 5. 3, 17), sonst meist als *ἁγιασμός* (1. Th. 4, 3—7. 1. Kor. 1, 30. Röm. 6, 19. 22. Hebr. 12, 14. 1. Joh. 3, 3) bezeichnet wird.

Anm. 2. Hier sei auf die Verwandtschaft aufmerksam gemacht, in welcher die Begriffe „Charakter“, „Organismus“, „System“, „Verfassung“, je auf ihrem Gebiete (dem sittlichen, dem natürlichen bzw. mechanischen, dem wissenschaftlichen, dem rechtlich-politischen) unter einander stehen: jeder von ihnen bezeichnet ein

einheitliches, Einem Zwecke dienendes Ganze, frei von fremdartigen Bestandteilen, vollständig und in richtiger Ordnung, Abstufung und Verbindung ausgerüstet mit allen zugehörigen, einzelnen Gliedern und Werkzeugen.

2. Im Gegensatz zur katholischen Kirche, welche die christliche Vollkommenheit in dem besonderen Stand des **Mönchtums**, bzw. in der Befolgung der sog. consilia evangelica (Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam) dargestellt sieht, betrachten wir Evangelischen die christliche Vollkommenheit als das einem **jeden** Christen in gleicher Weise gesteckte Ziel, als dessen einzelne wesentliche Teile und Merkmale erscheinen: a) das demütige und zuversichtliche **Gottvertrauen**; b) das **Gebet**; c) die treue **Berufserfüllung** innerhalb der einem jeden von Gott gegebenen Lebensstellung. Diese Merkmale, gegründet auf die in Christo gegebene Gotteskindschaft und zusammengefaßt durch die Liebe im Reiche Gottes, bilden das Wesen der evangelischen Vollkommenheit, entsprechen zugleich dem Vorbilde Christi und charakterisieren den einheitlichen Wert und Inhalt einer jeden christlichen sittlich-religiösen Person. In ihnen ist das rechte Verhältnis zu Gott, die rechte Freiheit und Herrschaft über die Welt und die rechte Charakterbildung zusammengefaßt.

Anm. 3. Diese Beschreibung der rechten christlichen Vollkommenheit findet sich im bewußten und ausdrücklichen Gegensatz zum mönchischen Lebensideal in der Conf. Augustana XXVI, 49: „Perfectio Christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida.“ Diese Schilderung ist nicht etwa eine zufällige und nebensächliche Äußerung innerhalb der reformatorischen Bekenntnisse, sondern die ebenso grundsätzliche wie praktische Zusammenfassung alles dessen, worin das einzelne Christenleben sich zu bewähren hat. So ist z. B. der Gesamtinhalt der evangelisch-kirchlichen Predigt im Gegensatz zur katholischen Kirchenlehre und Verkündigung in ähnlicher Weise zusammengefaßt. Apol. VIII, 43: Econtra in nostris ecclesiis omnes conciones in his locis consumuntur: de poenitentia, de timore Dei, de fide in Christum, de iustitia fidei, de consolatione conscientiarum per fidem, de exercitiis fidei, de oratione, qualis esse debeat, et quod certo statuendum sit, quod sit efficax, quod exaudiatur; de cruce, de dignitate magistratuum et omnium civilium ordinationum, de discrimine regni Christi seu regni spiritualis et politicarum rerum, de coniugio, de educatione et institutione puerorum, de castitate, de omnibus officiis caritatis. Diese Stelle deckt sich zwar nicht dem Wortlaut nach mit der vorgenannten Stelle der Conf. Aug., aber sie entfaltet deren sachlichen Inhalt innerhalb derselben Grenzen. Vgl. ferner Conf. Aug. XVI, 4. Apol. VIII, 25. 53—61. XIII, 27. 37. 49. 50. Endlich erweist sich die praktische, entscheidende Bedeutung jener Gesichtspunkte für die reformatorische Anschauung darin, daß jene Merkmale der perfectio Christiana nicht etwa nur einmal als ein Lehrstück neben andern zusammengestellt und erörtert, sondern daß sie bei **jedem** wichtigen, in Frage stehenden Problem immer wieder als entscheidende Prüfsteine verwandt werden: so z. B., wo es sich um den eigentlichen Inhalt und die Erfüllung des

Gesetzes handelt (Conf. Aug. XVIII, 8. 9. XX, 36—38. Apol. I, 14. 16. II, 27. 34. 45. III, 14. 172. VI, 77. VIII, 25. 73. 74) oder um das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit (Apol. I, 9. 10. 15—17), um die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Apol. I, 18. 19), um die Erbsünde (Conf. Aug. II, 1. XX, 36—38. Apol. I, 8. 11. 14. 24. 26. 29. 42. II, 27. 34—36. 45. III, 14. 49. VIII, 72—74. XIII, 25), um die gegenwärtige Gerechtigkeit des natürlichen Menschen (Apol. II, 9. 18), um den Inhalt und Zweck der christlichen Predigt (Conf. Aug. XXVI, 15. Apol. VIII, 43. 53—55. 57. XII, 3. 43. 51. XIII. 54. VIII, 74. III, 170), um die christliche Lebensaufgabe (Apol. III, 221. VI, 77. VIII, 27. XI, 32), um den rechten Glauben (Apol. III, 4. II, 45. III, 158. 182. V, 89. Conf. Aug. XX, 24—26. 36—38), um das Wirken des heiligen Geistes im Christen (Apol. III, 14. 172. 228—230), um die Vorbildlichkeit der Heiligen (Apol. IX, 36), um Kultus und Opfer (Conf. Aug. XXIV, 7. 8. Apol. XII, 25—38. 88).

Anm. 4. Auf das Vorbild Christi weisen die Schriftsteller des N. T.s verhältnismäßig selten hin, und zwar immer nur auf einzelne Züge, in denen seine Gesinnung als deutliches Muster hervortritt, z. B. seine aufopfernde Liebe (Eph. 5, 2. 1 Joh. 2, 6. Röm. 15, 7), seinen demütigen Gemeinsinn (1. Kor. 10, 33. 11, 1. Phil. 2, 5), seine Geduld (1. Petr. 2, 21. 4, 13. 2. Kor. 1, 5. vgl. Mk. 8, 34). Auch in Bezug auf Gottvertrauen und Gebet soll allerdings Jesus unser Vorbild sein. In Bezug auf die Berufserfüllung kann er es aber nur in dem allgemeinen Sinne, daß er seinen einzigartigen Beruf mit lückenloser Treue erfüllt hat (s. § 32—34), aber nicht in der Hinsicht, daß wir auch die durch seinen persönlichen Beruf bedingten Pflichten, Rechte, Maßregeln und Aufgaben ohne weiteres in unserm Leben nachahmen und anwenden dürften. Denn er hatte eben einen anderen Beruf als alle andern Menschen, und wir sollen unser Leben in seinem Geiste nach den Verhältnissen unseres persönlichen Berufes ausgestalten und einrichten. Eine weitergehende und unmittelbare Anwendung des Vorbildes Christi auf unser eigenes Leben, (z. B. eine Nachahmung seiner Ehelosigkeit, seiner Armut, seiner bürgerlichen Berufslosigkeit, seines Wanderlebens u. s. w.) würde zu einer völligen Verschiebung nicht nur der öffentlichen Verhältnisse, sondern auch der eigentlich christlichen Sittlichkeit führen. Trotzdem hat sich bereits seit dem 2. Jahrhundert eine solche imitatio Christi in der Kirche angebahnt, demnächst im Mönchtum ihren klassischen und imponierenden Ausdruck gefunden, aber selbstverständlich zu einer doppelten Sittlichkeit, der einen unvollkommenen der Laien nach den „Geboten“, der andern vollkommenen der Mönche nach den consilia evangelica, geführt und doch auch im Mönchtum die wirkliche christliche Vollkommenheit und den christlichen Geist nicht sichern und verbürgen können. Diesem äußerlichen, zersplitternden und innerlich haltlosen Vollkommenheitsideal der römischen Kirche mit allen seinen Folgen ist die Reformation mit ihrem evangelischen Lebensideal entgegengetreten.

Anm. 5. Die römische Kirche sieht die christliche Vollkommenheit in dem Verzicht auf die Güter und Pflichten des natürlich-irdischen Daseins und in der berufsmäßigen Konzentration auf kirchliche Übungen und Werke. Diese katholische Vollkommenheit ist ihrem Wesen nach also negativ: sie besteht im Verzicht a) auf Eigentum, Besitz, Vermögen und alle damit verbundenen Vorteile (Armut); b) auf Ehe, Geschlechtsleben und Familienleben („Keuschheit“); c) auf bürgerliche Thätigkeit und irdische Berufsarbeit (Beschaulichkeit, vita contemplativa); d) auf den weltlichen Verkehr und die bürgerliche Geselligkeit (Klausur, Anachorese); e) auf die Bequemlichkeit und Ruhe des natürlichen Lebens (Askese und asketische Übungen); f) auf den eigenen Willen und die Freiheit (Gehorsam gegen den Abt als den Vorsteher der Gemeinschaft des gemeinsamen Lebens). — Abgesehen

von dem Vorbilde Christi werden von der römischen Kirche für jeden einzelnen dieser Punkte noch eine ganze Reihe biblischer Instanzen geltend gemacht: so für die Armut das Wort Jesu Mt. 19, 21—24; für die Keuschheit Mt. 19, 12 und 1. Kor. 7; für die Kontemplation Ps. 1, 2; für die Anachorese Mt. 17, 1; für die Askese 1. Kor. 9, 24ff. Mt. 17, 21; für das gemeinsame Leben Apgsch. 2, 44. 4, 34ff. u. s. w. Fast alle diese Worte sind aber für eine solche Argumentation aus dem Zusammenhang gerissen und ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet und bezwecken ursprünglich keineswegs, ein solches äußerlich-gesetzliches Vollkommenheitsstreben hervorzurufen. Besonders charakteristisch ist hier die Verwendung der Perikope vom reichen Jüngling Mt. 19, 16—26. Das Wort des Herrn „gehe hin, verkaufe, was du hast, und giebs den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach“ (19, 21) ist selbstverständlich dem reichen Jüngling gegenüber in seinem ganzen Umfang buchstäblich gemeint, und zwar so, daß der Verzicht auf die irdischen Güter nur der erste Schritt zu der Hauptforderung Jesu, der Nachfolge im eigentlichen Sinne, sein sollte: der Herr bietet dem reichen Jüngling eine Stelle in seinem engeren Jüngerkreise an; zu diesem Zwecke aber muß er, wie die andern (19, 27ff.) auf seine irdischen Güter verzichten können und verzichten. Es ist klar, daß man diese für diesen einzelnen Fall und Beruf gültige Forderung keineswegs für alle Anhänger Jesu ohne weiteres verallgemeinern kann; auch Jesus selbst hat nicht von allen seinen Gläubigen, sondern nur von seinen erwählten Sendboten einen derartigen Verzicht gefordert. Will man aber aus jenem Worte Jesu (19, 21) eine allgemeine sittliche Regel für alle ableiten, so muß man das ganze Wort in umfassendem, übertragenem Sinn verstehen, d. h. nicht bloß die „Nachfolge Christi“, sondern auch die Hingabe der Güter muß geistig gefaßt werden: der Christ soll innerlich frei sein von seiner irdischen Habe und Christo geistig nachfolgen. Die katholische Kirche dagegen hat seit dem zweiten Jahrhundert den ersten Teil jenes Wortes, die Forderung freiwilliger Armut zu gunsten der Armen, ganz buchstäblich gefaßt und mehr oder minder selbständig und als die Hauptsache behandelt; die entscheidenden Schlußworte aber „komm und folge mir nach“ hat sie entweder ganz geistig umgedeutet oder in sehr beschränktem und einseitigem Sinn als einen Hinweis auf den schlichten Wandel Jesu in Armut und Niedrigkeit gedeutet. Der Ungleichheit dieser Auslegung entspricht dann die ungleiche Praxis bei Mönchen und Laien der römischen Kirche. Die richtige reformatorische Auslegung und Anwendung findet sich in der Apologie der Conf. Aug. XIII, 48—50. Übrigens vergleiche auch Jesu Verfahren Mk. 5, 18f. Luk. 7, 15. 8, 48.

3. Was die einzelnen Seiten der evangelischen Vollkommenheit anlangt, so ist folgendes zu beachten:

a) Das zuversichtliche und demütige Gottvertrauen ist gleichweit entfernt von der aufreibenden Unruhe der Sorge wie von der dreisten Sorglosigkeit, von der stumpfen Gleichgültigkeit wie von der stoischen Unerschütterlichkeit. Es ist der stete kindliche, freie Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes, beruht auf der Erkenntnis und Erfahrung der Liebe Gottes in Christo, bewährt sich in der persönlichen Festigkeit und Treue, obwohl wir weder die Zukunft kennen noch die Vergangenheit genau durchschauen, und in der geistigen, thätigen Herrschaft über die Welt. Besonders ist das rechte Gottvertrauen dadurch gekennzeichnet, daß es die Übel wie das Glück in Demut, Geduld und Dankbarkeit hinnimmt und

in rechtem, christlichen Kindessinn versteht und anwendet. Übrigens s. §§ 38—40. 46.

Anm. 6. Für die reformatorische Betonung des christlichen Vorsehungsglaubens und seine Ableitung aus der Gewißheit der Versöhnung durch Christum, vgl. Conf. Aug. 20, 24: „Iam qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo sicut gentes.“ Dazu ferner fast alle in Anm. 3 aufgezählten Stellen der lutherischen Bekenntnisschriften.

Anm. 7. Der rechte Vorsehungsglaube kann mit Sicherheit und Treue nur in der christlichen Frömmigkeit geübt werden; denn hier allein wird unsre Kindschaftsstellung zu Gott nicht bloß geahnt und gemutmaßt, sondern klar erkannt und ausgefüllt. Der Vorsehungsglaube ist keineswegs ein Bestandteil einer sog. „natürlichen“ oder Vernunftreligion. Die natürliche Vernunft kann wenigstens ebenso leicht zu der entgegengesetzten Anschauung führen und hat meist dazu geführt; nur dem Einfluß des geschichtlichen Christentums ist es zu verdanken, wenn man eine Zeitlang in weiten Kreisen dieses allgemeine Gottvertrauen als eine Thätigkeit natürlicher Gotteserkenntnis glaubte betrachten zu dürfen. Selbst die ähnlichen und, menschlich betrachtet, großartigen und geschlossenen Gedanken der stoischen Philosophie sind dem christlichen Vorsehungsglauben nicht gleichartig, weil sie von der Menschenwürde ausgehen und nicht von der Gotteskraft; deshalb kommen sie zu geradezu irreligiösen Äußerungen (z. B. über den Selbstmord) und haben einen hochmütigen Beigeschmack. Der christliche Vorsehungsglaube hat dagegen stets den Charakter demütiger Dankbarkeit (z. B, 1. Th. 5, 16—18. Röm. 14, 17. 15, 13. Phil. 4, 4).

Anm. 8. Der rechte christliche Vorsehungsglauben ist charakterisiert durch die Gottesfurcht, welche schon im A. T. (Hiob 28, 28. Ps. 111, 10. Spr. Sal. 1, 7. 9, 10) als Grundlage aller wahren Charakterbildung hingestellt und im N. T. wiederholt betont wird (z. B. 1. Petr. 1, 17. 3, 2. 5, 6. Phil. 2, 12. Röm. 11, 20. 2. Kor. 5, 11. 7, 1). Deshalb ist das rechte Gottvertrauen demütig. Die Demut ist diejenige Gefühlsstimmung und Gesinnung, welche, gleich entfernt von niederdrückenden Empfindungen wie von überhebendem Selbstgefühl, unserer kindlichen Stellung gegenüber Gott und seiner väterlichen Leitung entspricht und uns bereit macht, uns in allen Stücken den Wegen Gottes zu fügen. Sie beruht auf der Erfahrung der überschwänglichen Kraft und des unerschöpflichen Reichtums der göttlichen Gaben und auf dem Gefühl für die unendliche Größe unserer Aufgaben im Reiche Gottes. Verschärft und vertieft durch das Bewußtsein unsrer Sünde und der göttlichen Gnade, hält die christliche Demut uns ab, unser eigenes Ich in unberechtigter Weise zum Maßstab und Mittelpunkt der Dinge zu machen. „Die Demut ist das Geheimnis des religiösen Menschen vor sich selbst“; „sie ist wie das Auge, das sieht alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demut weiß nicht, daß sie da ist.“ Sie kann und soll in unserm eigenen Dasein nicht Gegenstand reflexionsmäßiger Beobachtung und Ausbildung sein; vielmehr wird gerade das religiöse Gefühlsleben dann am gesundesten und die innere Harmonie der Seele dann am reinsten sein, wenn das Herz in Unbefangenheit, Einfalt und Fröhlichkeit Gott dient. Und wenn auch die Demut einerseits stets die Bescheidenheit gegen die Menschen in sich schließt (Mt. 23, 12. Kol. 3, 12. Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. 1. Petr. 5, 5. Röm. 12, 16), so kann sie doch auch andrerseits unter bestimmten Umständen sich als das gottgeschenkte Kraftgefühl voll Eifer und Selbstbewußtsein zu äußern gezwungen sein, ohne deshalb ihr eigentliches Wesen zu verleugnen (Mt. 11, 28—30. Mk. 3, 5. 1. Kor. 15, 10. 2. Kor. 2—4. Gal. 4, 12—20. Phil. 3, 4ff.

17. 1. Th. 2, 5ff.). Aber wenn sie so, um wahr und frei zu sein, in ihren einzelnen Äußerungen je nach den Verhältnissen und dem natürlichen Temperament verschieden ist, so ist sie doch auf jeden Fall jedem reflexionsmäßigen Tugendstolz (vgl. z. B. im Stoizismus) und jeglicher Art des religiösen Hochmuts (vgl. die Pharisäer) unbedingt entgegengesetzt. Endlich ist zu bemerken, daß die Demut nicht dadurch erworben werden kann, daß man die äußeren Formen und Handlungen demütiger Menschen nachahmt. Insonderheit ist eine asketische Lebensweise keineswegs immer Ausdruck und Bürgschaft der Demut, zumal da sie vielfach auf einer unevangelischen Unterschätzung der gottgegebenen, natürlichen Lebensordnungen beruht; und ebensowenig läßt sich das Wesen der Demut in zeremonialgesetzlichen Bestimmungen oder zeremoniellen, frommen Formen erfassen und wiedergeben. Devotion ist nicht Demut.

Anm. 9. Ein anderes wesentliches Merkmal des christlichen Glaubens ist die Geduld, die sich ebensowohl bei den Aufgaben und Arbeiten des Lebens wie bei den Übeln — und in gewissem Sinne auch im Glück und Wohlsein — zu bewähren hat (Mt. 10, 22. Lk. 8, 15. 21, 19. Jak. 1, 3f. 12. 5, 11. 1. Petr. 2, 20. 2. Petr. 1, 6. Röm. 2, 7. 5, 3f. 8, 25. 12, 12. 15, 4. 1. Kor. 13, 7. 2. Kor. 6, 4. 12, 12. Kol. 1, 11. 1. Th. 1, 3. 2. Th. 1, 4. 3, 5. 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 2, 12. 3, 10. Ti. 2, 2. Hebr. 10, 32. 36. 12, 1ff. Offenb. 2, 2f. 19. 13, 10. 14, 12). Sie geht aus der rechten Demut hervor und ist stets eine Thätigkeit des Willens, oft auch des Gefühls. Sie ist entgegengesetzt: a) der leidensscheuen und arbeitsscheuen Feigheit; b) dem unruhigen und eigensinnigen Eifer, der zwischen wagendem Trotz und Verzagtheit schwankt; c) der willenlosen Resignation, dem stoischen Gleichmut (*ἀπάθεια, ἀταραξία*). Sie ist diejenige Kraft und Tugend des christlichen Charakters, durch welche auch das Leiden zur That umgewandelt wird. Auch die Geduld hat ihren Grund in der erfahrenen Liebe Gottes, ihr Wachstum in ihren eigenen Siegen, ihr Ziel und ihren Lohn in der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit. — Keine andre Seite des geschichtlichen Charakterbildes Christi ist der nachapostolischen Christenheit so deutlich und lebendig geblieben wie die *ὑπομονή*.

b) Die unmittelbare und notwendige Folge des rechten Vorsehungsglaubens und Gottvertrauens ist das Gebet, bzw. das Gebetsleben. Hierüber vergleiche oben §§ 46. 52. 54.

Anm. 10. Wie sehr die Reformatoren davon überzeugt sind, daß das Gebet der erste und notwendige Ausdruck des christlichen Vorsehungsglaubens ist, sieht man besonders: Conf. Aug. XX, 24—26. 36—38. XXIV, 7. 8. Apol. II, 27. 34. 37. III, 4. 14. 182. 230. VI, 77. VIII, 72—74. XII, 25. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. 88. Ferner vgl. die Auslegung des Vaterunsers in Luthers Groß. Katechismus.

c) Die treue Pflichterfüllung innerhalb der einem jeden von Gott gegebenen Lebensstellung dient zugleich dem Ganzen des Reiches Gottes, selbst in solchen Berufsarten, die von dem Urteil des natürlichen Menschen für gering geachtet werden (s. § 61, 3, 6 und Anm. 2 und 3). Diese Pflichterfüllung im besonderen Beruf ist sowohl eines der wesentlichsten Mittel zur Charakterbildung und inneren Zufriedenheit als auch die notwendige und regelmäßige Form, in welcher der Einzelne an der Arbeit für das ganze Gottesreich sich beteiligen und seine Liebe zu allen Menschen bethätigen kann. So wenig nun der Christ dem Erfolge seiner Arbeit persönlich gleichgültig gegenüberstehn und in der Freude an dem

so erworbenen Eigentum gehindert werden soll, so soll doch gerade die rechte christliche Auffassung seines Berufes und seiner Lebensstellung innerhalb des ganzen Gefüges der zum Gottesreiche berufenen Menschheit ihn vor Selbstsucht, Einseitigkeit, Standeshochmut, borniertem Familiensinn und Nationaleitelkeit bewahren. Neben die Pflicht der Arbeit (1. Th. 4, 11; 2. Th. 3, 10—12) tritt somit die des Gemeinsinnes (Phil. 2, 2—4. Röm. 12, 5—9).

Anm. 11. Jesus selbst hat zwar um seiner geschichtlichen Sendung willen auf jeden besonderen bürgerlichen Beruf verzichtet; aber er ist deshalb doch nicht berufslos gewesen, sondern hat vielmehr seinen einzigartigen umfassenden, geschichtlichen Beruf mit lückenloser Treue erfüllt (s. §§ 32—34). Treue in der Berufserfüllung ist somit auch ein Stück der Nachfolge Christi. — Wenn Gott selbst, z. B. durch schwere Krankheit, einen Christen zur eigentlichen Berufsarbeit untüchtig macht, so giebt er ihm den schwersten Beruf, den Beruf der Berufslosigkeit, des Leidens und der Geduld zur christlichen Aufgabe.

Anm. 12. Die Thätigkeit in einem besonderen Beruf galt auch der ältesten Christenheit als selbstverständlich, nur daß natürlich das Berufsleben eines Apostels oder Evangelisten unter Umständen die Ausübung eines bürgerlichen Berufs einschränkte oder aufhob (s. Mt. 10, 9 f. 1. Kor. 4, 12. 9, 7—15. 1. Th. 1, 9. Phil. 4, 10—12. 15 ff. Apgsch. 20, 33—35). Wo infolge der glühenden Zukunftshoffnung in den Gemeinden sich die Neigung zeigte, die irdische Arbeit geringzuschätzen und aufzugeben, hat Paulus sehr energisch die Pflicht der Arbeit betont (1. Th. 4. 2 Th. 3). In der ältesten Christenheit und den folgenden Jahrhunderten werden in der Regel drei Gründe für die Notwendigkeit der Arbeit geltend gemacht: der Erwerb des notwendigen Lebensunterhalts, die Aufgabe andre zu unterstützen und die Warnung vor den Versuchungen des Müßiggangs. Durch die Lage der heidnischen Kultur- und Arbeitsverhältnisse und ihren mannigfachen Zusammenhang mit dem Polytheismus, durch andere — besonders heidnisch-philosophische — Einflüsse und durch mißdeutete und aus dem Zusammenhang gerissene Stellen des A. und N. T.s trat dann bereits im Anfang des 3. Jahrhunderts eine Unterschätzung der bürgerlichen Berufsarbeit ein. Die vita activa galt dem ernsteren Christen fortan nur als ein notwendiges Übel; die vita contemplativa, der sich naturgemäß nie alle Menschen zuwenden können, als das eigentlich vollkommene, göttliche Christenleben. Auch hier liegt eine Wurzel des Mönchstums und ein Merkmal der katholischen Auffassung des christlichen Lebens. Erst Luther hat die treue irdische Arbeit und den gottgegebenen, irdischen Beruf wieder in ihrer ganzen Bedeutung und ihrem heiligen Rechte gezeigt und damit für die moderne Lebensentwicklung und Anschauung einen Grund gelegt, dem sich heutzutage auch katholische Kreise nicht mehr ganz entziehen können. In dieser Beziehung ist übrigens das deutsche Bürgertum des ausgehenden Mittelalters als ein „Vorläufer der Reformation" zu ehren, wie es denn auch sofort Luthers bahnbrechende und befreiende Gedanken mit Jubel begrüßt und sich angeeignet hat. — Die Geschichte von Maria und Martha Lk. 10, 38—42 beweist nichts gegen die protestantische und für die katholische Auffassung. Denn in ihren einzelnen Zügen ist sie nicht zu verallgemeinern; im allgemeinen aber ist sie ein Beleg für die Wahrheit, daß, wo das Heil und der Heiland uns so unmittelbar nahe tritt wie dort den Schwestern zu Bethanien, selbstverständlich alle irdischen Sorgen und Gedanken hinter dem empfänglichen Hören und der stillen Gemeinschaft mit Gott und seinem himmlischen Worte zurück-

zutreten haben. Oder haben sich etwa Maria und Martha fortan dem „beschaulichen Leben“ gewidmet? —

Anm. 13. Alle besondere und vielgeschäftige Liebesthätigkeit und Liebesübung, die nicht auf dem Grunde gewissenhafter Pflichterfüllung und Berufstreue ruht, ist bedenklich und von zweifelhaftem Wert. Besondere Liebeswerke sind nur dann recht christlich, wenn die nächsten Liebespflichten in der gottgegebenen Lebensstellung nicht dadurch verletzt werden. Z. B. soll ein Hausvater erst sein eignes Hauswesen und seine Berufsarbeit in christlichem Sinne ordnen und erhalten, ehe er für äußere und innere Mission thätig ist; und eine Mutter, die in einem Verein für verwahrloste Kinder eine Rolle spielt, die Erziehung ihrer eignen Kinder aber darüber vernachlässigt, handelt nicht christlich.

Anm. 14. Bei der Bedeutung des Berufs für das religiöse und sittliche Leben des Christen erhellt, welch ein entscheidender Schritt die Wahl des Berufes für einen jeden ist. Sowohl derjenige, welcher sich zu entscheiden hat, wie die Eltern, Lehrer und Freunde, die ihn zu beraten und bestimmen haben, sollten deshalb nie voreilig und nie ohne eine genügende Kenntnis des einzuschlagenden Berufes, auch nie ohne gründliche Berücksichtigung der vorhandenen Anlagen, Neigungen und Verhältnisse die Entscheidung treffen. Vor allem aber ist vor dem in der Gegenwart so häufigen, planlosen Jagen nach einem höhern Berufe und Stande zu warnen, nicht nur um des irdischen Wohlstands und der natürlichen Befriedigung willen, sondern auch um des christlichen Friedens und der rechten Charakterentwicklung willen. Vor sich selbst, vor den Menschen und vor Gott ist jedenfalls derjenige besser und glücklicher, welcher einen unscheinbaren Beruf mit voller Treue und Kraft erfolgreich ausfüllt, als derjenige, welcher einem höheren Beruf mit halber Kraft und mittelmäßigen Leistungen dient. Das wahre Heil liegt nicht in der äußeren Lebensstellung, sondern im Herzen.

§ 64. Die Heiligung.

1. Die Heiligung oder christliche Charakterbildung vollzieht sich in der täglichen Buße (s. § 53) und ist in ihrem ganzen Umfang ebenso als sittliche Pflicht des Christen wie als Gabe und Wirkung des göttlichen Geistes zu betrachten. In der göttlichen Heilsgemeinschaft und auf Grund der göttlichen Sündenvergebung soll der Mensch ernstlich und zusammenhängend den Kampf gegen die Sünde führen und die selbstsüchtigen Triebe, Neigungen und Gewohnheiten unterdrücken. Mt. 5, 17ff. Jak. 4, 8—10. 1. Petr. 2, 11. 12. Röm. 6. 8, 13. 13, 12—14. Gal. 5, 13—6, 5. Eph. 5, 3—14. Kol. 3, 5—10. Diese Pflicht wird aber in der Regel nicht erfüllt, wenn man die natürlichen Triebe, Stimmungen, Kräfte und Gaben ausrottet, sondern wenn sie gereinigt, veredelt, dem Guten unterworfen und den sittlichen Zielen und Grundsätzen entsprechend geregelt und entwickelt werden. Mit der Reinigung vom Bösen ist notwendig immer eine Ausbreitung, Stärkung und Darstellung des Guten verbunden. Ebensowenig aber ist der Verzicht auf die natürlichen Gemeinschaften (z. B. im Mönchtum, s. § 63) oder besondere asketische Übungen, welche in keinem Zusammenhange mit dem sittlichen Beruf des Einzelnen und

seinen besonderen Aufgaben und Versuchungen stehen, Voraussetzung und Mittel solcher Charakterbildung. Es ist ein Irrtum, wenn man meint, so sich selbst durch besondere Handlungen reinigen und gut machen zu können, ehe man den eigentlichen sittlichen Aufgaben, Pflichten und Tugenden sich zuwendet. Denn Tugenden werden eben in dem entsprechenden, pflichtmäßigen Handeln selbst gewonnen und entwickelt: indem der Wille sich übt, stets die Pflicht zu erfüllen, erwirbt er zugleich in der Pflichterfüllung mehr und mehr die entsprechende Kraft und Sicherheit des sittlichen, pflichtmäßigen Handelns (die Tugend) vgl. Röm. 6, 19. 22. Hebr. 12, 14. Zudem kann, was in unsern Trieben, Neigungen, Gewohnheiten und Verhältnissen böse ist, nur dadurch wirklich überwunden werden, daß die entgegengesetzten guten Fähigkeiten entfaltet, gestärkt und gesteigert werden. Die Regel Röm. 12, 21 gilt nicht nur für unsern Verkehr mit andern, sondern auch für unsre eigene Charakterbildung. Vor allem aber ist und bleibt bei unsrer allgemeinen Sündhaftigkeit der dauernde Grund und die einheitliche Kraft aller Heiligung die Gewißheit der göttlichen Sündenvergebung und Gnade, die wir als Glieder der Christenheit besitzen und täglich uns neu zueignen dürfen (s. §§ 45 und 53): in Christo sind wir der Sünden ledig, der Sünde tot, für die Sünde nicht mehr vorhanden (Röm. 6). So dürfen wir nun mit Recht nicht mehr rückwärts auf unsre Sünde, Schuld und Schwachheit schauen, sondern vorwärts und aufwärts auf das Ziel der Vollkommenheit (Phil. 3, 12—15. Kol. 3, 1 ff.).

2. Es ist bereits früher (§ 44. Anm. 7) darauf hingewiesen, daß die übliche Art, wie man Luthers Erklärung des dritten Glaubensartikels zu dem Lehrstück von der Heiligung als sittlichen Besserung benutzt, keineswegs Luthers Gedanken entspricht und sachgemäß ist. Man hat nämlich aus den Worten „durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten“ in Dogmatik und kirchlichem Unterricht eine sog. „Heilsordnung“ mit verschiedenen, aufeinanderfolgenden Stufen zurecht gemacht, die immer wieder den Eindruck erweckt, als ob die von Luther gewählten, verschiedenen Prädikate verschiedene, zeitlich aufeinanderfolgende und einander ablösende, gleichartige Erlebnisse oder Stadien der individuellen Heilsaneignung und sittlichen Entwicklung wären. Indes ist das ein ganz verfehltes, unfruchtbares und hohles Schematisieren. Denn a) es entspricht eine derartige stufenweise Entwicklung keineswegs der Wirklichkeit, was auch stillschweigend anerkannt wird, indem man noch einige und zwar nicht unwichtige „Stufen“ willkürlich und ohne Anschluß an Luthers Wort einzufügen und die eine oder andre der Stufen nach Gutdünken sich zurechtzumachen für nötig findet. Das Lehrstück von der Heiligung muß, wie es in der Regel dargestellt und gehandhabt wird, geradezu verwirrend wirken; b) die ver-

schiedenen von Luther gebrauchten Prädikate sind logisch keineswegs gleichartige und gleichberechtigte Spezialbegriffe, die in ihrer Zusammenfassung den Allgemeinbegriff „Heiligung" ausfüllten, sondern sie sind untereinander ebenso disparat und an Wert und Umfang verschieden wie die entsprechenden Begriffe „Ferne" (vgl. „berufen"), „Finsternis" (vgl. „erleuchtet"), „Profanierung" (vgl. „geheiligt") und „Unbeständigkeit" (vgl. „erhalten") und greifen teilweise ineinander über. c) Endlich redet Luther, recht verstanden, hier von der Heiligung überhaupt nicht als von der sittlichen Besserung, sondern als von der religiösen Zueignung und Hinzuführung zu Gott und Christo (den Beweis hierfür s. § 44. Anm. 7). Also ist jedes jener Bilder hier für sich in seiner ganzen Tiefe und Anschaulichkeit allein zu deuten. Die Beziehung auf die sittliche Besserung, als auf dem Wirken des Geistes, nicht auf Menschenwerk beruhend, liegt höchstens in dem Worte „mit seinen Gaben erleuchtet", insofern man unter diesen Gaben die mannigfachen Kräfte des Geistes, also auch die christlichen Tugenden verstehen kann. Vgl. Gr. Kat. II, III, § 66. § 69.

§ 65. Tugenden und Pflichten.

1. Die Sittlichkeit des einzelnen Christen, die als Ganzes zugleich Charakterbildung und Berufserfüllung ist, kann sowohl unter dem Gesichtspunkt des Tugenderwerbs wie unter dem der pflichtmäßigen Lebensführung dargestellt werden. Unter „Tugenden" (zusammenhängend mit „taugen") versteht man die sittlichen Fähigkeiten und Kräfte des guten Charakters, unter „Pflichten" die zusammenhängenden sittlichen Aufgaben und Normen des rechten Lebens. Tugenderwerb und Pflichterfüllung bedingen sich gegenseitig und sind in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens voneinander untrennbar. Denn dasselbe sittliche Handeln, welches nach außen hin den Pflichten des Berufs genügt, erzeugt in der handelnden Person selbst die Tugenden des Charakters. Man kann auch sagen: Tugend ist das als Kraft sich äußernde, persönliche Bestimmtsein durch eine sittliche Norm, Pflicht die als Ziel und Aufgabe des Charakters dienende sittliche Regel. Beide haben also ihren Vereinigungspunkt in dem sittlichen Willen, welcher durch dieselbe Bethätigung die Tugenden erwirbt und die Pflichten erfüllt, oder die Tugenden bewährt und die Pflichten anerkennt. Werden die Tugenden durch das pflichtmäßige Handeln erworben, so werden sie weiter auch in der Erkenntnis und der Erfüllung der Pflichten zugleich ausgeübt und gestärkt. Eine wirkliche sittliche Entwicklung zur Tugendhaftigkeit ist deshalb auch ohne ein Gebiet von Pflichten, d. h. also außerhalb des Zusammenhanges mit andern Menschen und mit der „Welt" unmöglich.

Anm. 1. Es giebt keine wirkliche Pflicht, der nicht auch eine Tugend entspräche, und wiederum keine Tugend, die der Pflicht gegenüber gleichgültig und nicht allein in pflichtmäßigem Handeln zu erwerben, bzw. zu erhalten und auszubilden wäre. Pflichtmäßige Handlungen im vollen Sinne sind also auch notwendig tugendhaft, weil sie die Kraft des pflichtmäßigen Handelns voraussetzen; und ein tugendhafter Charakter handelt nicht anders als pflichtgemäß.

Anm. 2. Tugenden sind der Ertrag des auf die Menschen und die Welt gerichteten, sittlichen Handelns für den Charakter des Handelnden selbst; Pflichten sind die für den tugendhaften Charakter maßgebenden Richtlinien seines sittlichen Handelns in bezug auf die Menschen und die Welt. — Der Ausdruck „tugendhafte Handlungen“ ist also eigentlich ungenau, da nicht sowohl die Handlung, als vielmehr die handelnde Person die Tugend besitzt, d. h. tugendhaft ist. Ebenso ist es ungenau, wenn man von besonderen „Pflichten gegen sich selbst“ redet, weil es für den wirklich tugendhaften Charakter keine allgemeine Regel des sittlichen Handelns giebt, die lediglich in dem eigenen Ich ihr Gebiet oder ihren Maßstab fände.

2. Die formalen Begriffe „Tugend“ und „Pflicht“ stammen aus der philosophischen Sittenlehre. Ihren Inhalt erhalten sie im allgemeinen wie im einzelnen erst aus der jedesmaligen Weltanschauung, die sich dieser formalen Begriffe bedient. Wenn nun auch diese Begriffe im N. T. nur selten und kaum ganz genau in dem jetzt üblichen Sinn vorkommen, so hat man doch schon sehr früh angefangen, sich ihrer für die wissenschaftliche und populäre Darstellung auch der christlichen Sittenlehre zu bedienen; und vorausgesetzt, daß man dabei den durch und durch religiösen Charakter der christlichen Sittlichkeit nicht vergißt, ist dieser Gebrauch nur als zweckmäßig zu bezeichnen. Denn eine jegliche Tugend und eine jegliche Pflicht, welche im allgemeinen menschlichen Leben ihre Stätte hat, findet auch im Christentum ihre eigentümliche Würdigung und Anerkennung, ihr Gegenstück oder ihre Vollendung. Christlich ist nämlich jede Tugend und jede Pflicht dann, wenn ihr letztes Ziel der höchste Zweck (das Gottesreich), ihre Kraft der Geist Gottes und die Art ihrer Ausübung durch die rechte christliche Liebe bestimmt ist. Im N. T. ist der religiöse Charakter der rechten christlichen Sittlichkeit auch für die Art des Ausdrucks und der Vorstellung entscheidend gewesen, insofern genau dasselbe, was man als menschliche Tugenden und Pflichten bezeichnen kann, hier fast immer unter die Gesichtspunkte der göttlichen Gaben und Kräfte und der göttlichen Gebote gestellt wird. Endlich ist daran zu erinnern, daß, wiewohl auch im Christentum die Tugenden zahlreich sind und die Tugendübung sich sehr mannigfach gestalten kann, doch die Tugend im letzten Grunde gerade im Christenleben nur Eine und einheitlich ist, nämlich die christliche Gesinnung oder der christliche Charakter oder der christliche Geist. Über den Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Sittlichkeit s. § 24, Anm. 2.

Anm. 3. Bei der Benutzung der heiligen Schrift für die christliche Sittlichkeit hat man darauf zu achten, daß nicht sowohl das A. T. als vielmehr das

N. T. für uns maßgebend ist, freilich auch das N. T. nicht in dem Sinne, als ob es ein sittliches Gesetzbuch wäre mit einer Summe von einzelnen, nebeneinander stehenden sittlichen Lehren und Forderungen, sondern deshalb, weil es uns die rechte christliche sittliche Gesinnung, die rechten sittlichen Kräfte, Zwecke und Grundsätze auf die mannigfachste, lebendigste und anschaulichste Weise darlegt. Selbst die Person Jesu ist in erster Linie nicht sowohl als sittlicher Gesetzgeber oder als sittliches Vorbild für die äußere Lebensgestaltung einzuführen, sondern als Vorbild in der Gesinnung und, was mehr ist, als der geistige Urheber dieser neuen göttlichen Gesinnung, der in seiner Person und in seinem Geiste die rechten sittlichen Kräfte, Ziele und Beweggründe uns mitteilt. Nur so ist die christliche Sittlichkeit wirklich eine kindliche, nicht eine gesetzliche, sklavische. Bei den Reden Jesu ist übrigens nie zu vergessen, daß er seine auf die Gesinnung berechneten, sittlichen Weisungen gern in paradoxe Form kleidet und damit zu einer buchstäblichen Ausführung ungeeignet macht. (Vgl. z. B. Mt. 5, 38 ff.) Bei den sittlichen Verhältnissen, Aussprüchen und Entscheidungen des N. T.s überhaupt hat man außerdem stets den Hintergrund der allgemeinen zeitgeschichtlichen Zustände zu beachten und nur unter Berücksichtigung dieser allgemeinen Beziehungen die festen, genauen Grundsätze und Grenzen der christlichen Sittlichkeit klarzustellen.

3. Die christliche Tugend ist im letzten Grunde innerlich einheitlich: sie ist die sittliche Thatkraft im Reiche Gottes. In ihrem eigenartigen religiösen Ursprung, Charakter und Bestande, insofern sie nämlich durch den Geist Gottes gewirkt, auf die Person und das Werk Jesu Christi gegründet und vor Gott als den himmlischen Vater und König und für sein Reich ausgeübt wird, unterscheidet sie sich von aller menschlich natürlichen, philosophischen Tugend, auch von der mit andern Religionen verbundenen Sittlichkeit. Diese einheitliche Tugend, die man auch als die christliche Liebe bezeichnen kann, entfaltet sich jedoch mannigfaltig. Man kann ihr Wesen nach der formalen wie nach der inhaltlichen Seite näher beschreiben, indem man a) die verschiedenen in ihr wirksamen Kräfte und b) ihre mannigfachen Gebiete und Erweisungen nebeneinander schildert. Überall wird man in der natürlichen Sittlichkeit der Menschen Vorstufen, Analogien, Anknüpfungspunkte und oft formell gleichartige Größen finden. Aber in jedem einzelnen Falle wird sich die christliche Tugend doch durch tieferen Geist und Inhalt, durch innere Harmonie, durch ein höheres Ziel, durch bestimmtere Grenzen und durch ihre religiöse Bestimmtheit vor jeder natürlichen menschlichen Sittlichkeit auszeichnen. Alle einzelnen Tugenden aber erhalten erst durch die vollkommene Liebe ihre Bestimmung, ihre innere Harmonie und ihren höchsten Wert.

Anm. 4. Christlich tugendhaft ist man, wenn man seine Kräfte und Anlagen zum Dienste der christlichen Gesinnung gewöhnt hat. Da die letztere ein einheitliches, organisches Ganzes ist, so müssen in jedem Christen wenigstens in irgend einer Weise auch alle Gaben und Kräfte von dieser Gesinnung beeinflußt sein. Wo eine christliche Tugend völlig fehlt, da ist auch der christliche Charakter nicht wirklich vorhanden. Andrerseits werden, je reifer und entwickelter der christliche Charakter ist, auch alle Tugenden zu immer größerem Einklang und immer

mehr einheitlicher Wirksamkeit kommen, und die Einseitigkeit, Herbigkeit und Ungleichheit natürlicher Tugendübung wird mehr und mehr überwunden werden. Das sittliche Handeln wird immer besser und vollkommener von der ganzen Persönlichkeit des Christen ausgehn und immer demütiger und sicherer nach Gottes Willen auf Gottes Reich gerichtet sein.

Anm. 5. Das wesentliche Merkmal aller echt christlichen Tugend ist ihre religiöse Bestimmtheit. Dieser Thatsache ist in diesem „Unterricht" Rechnung getragen, indem vor der Darstellung des christlich sittlichen Handelns (§§ 58—66) nicht nur die geschichtliche Vermittlung des Heils, sondern auch der religiöse Heilsbesitz der Christen in der Gegenwart (§§ 44—57) geschildert ist, und indem besonders die Wirksamkeit des göttlichen Geistes (§ 44), der Charakter rechten christlichen Gottesdienstes und Bekenntnisses (§ 46. 49. 56), der grundlegende Wert des Wortes Gottes (§ 47) und das Wesen rechten christlichen Glaubens (§ 52) zunächst ausführlich dargelegt ist. Vgl. auch § 58. Endlich sind auch die eigentlich religiösen Tugenden, Demut, Zuversicht und Geduld, bereits in ihrem Zusammenhange mit dem christlichen Lebensideal behandelt worden. Vgl. §§ 63 und 52.

4. Es kann nicht die Aufgabe dieses „Unterrichts" sein, eine wissenschaftliche, systematische Ableitung und Darstellung der sämtlichen Tugenden zu geben. Eine solche Darstellung könnte von den mannigfachsten Gesichtspunkten ausgehen und sehr verschieden geordnet und gegliedert sein; aber bei aller Verschiedenheit der Gruppierung, Zusammenfassung und Unterscheidung müßte doch der eigentliche Sinn und Inhalt im wesentlichen immer derselbe sein, und die Begriffsbestimmungen der einzelnen Tugenden dürften nur formell voneinander abweichen. Es muß hier genügen, die wesentlichen christlichen Tugenden kurz aufzuzählen und zu schildern und diese Schilderung durch einige Bemerkungen und Winke zu erläutern.

Anm. 6. Es mag hier daran erinnert werden, daß die antike Philosophie vier Haupt- oder Kardinaltugenden aufgestellt hat: die Weisheit (σοφία), Tapferkeit (ἀνδρεία), Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Diese Auswahl der Grundtugenden zeigt schon die Vorzüge und Mängel des antiken Lebensideals. In der mittelalterlichen, kirchlichen Sittenlehre hat man zu diesen vier sog. „philosophischen" Tugenden die drei sog. „theologischen" Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, hinzugefügt, sodaß man auch hier wie bei der Zählung der Sakramente, der Todsünden u. s. w. zu der beliebten Siebenzahl gelangte. Selbstverständlich ist diese äußerliche Addition des heidnischen und christlichen Lebensideals ebenso unwissenschaftlich und sinnlos wie die Bezeichnung „theologische" und „philosophische" Tugenden, die ungefähr den Sinn von allgemein menschlichen und spezifisch christlichen Tugenden haben sollte.

5. Als wesentliche christliche Tugenden mögen hier kurz beleuchtet werden: Die Weisheit, die Wahrhaftigkeit, die Gewissenhaftigkeit; die Tapferkeit, die Selbstbeherrschung, die Treue; die Güte, die Dankbarkeit, die Gerechtigkeit.

a) Die Weisheit ist die Fähigkeit, Welt und Menschen in rechter sittlicher Erkenntnis zu beurteilen und zweckmäßig zu leiten. Nur wo das höchste Gut, also Gott, in Demut erkannt und der wahre höchste Zweck, das Reich Gottes, gegeben, gläubig anerkannt und angeeignet ist,

kann die rechte christliche Weisheit sein. Die Weisheit ist für die christliche Sittlichkeit insofern von grundlegender Bedeutung, als sie uns befähigen muß, in jedem einzelnen Falle recht zu entscheiden, ob wir es mit einem reifen, selbständigen Charakter, mit einem unreifen, der Erziehung bedürftigen Menschen oder mit einem Feinde zu thun haben; ferner, welche Form und Art unsre Tugendübung und Liebeserweisung annehmen muß, und endlich, ob wir in jedem bestimmten Falle überhaupt handeln, oder ob wir vielmehr jegliche Handlung unterlassen und etwa gar leiden müssen.

Anm. 7. Nur eine klare, sichere, persönliche Entscheidung über alle diese Fragen macht unser Handeln zu einem wirklich sittlichen. Und zwar muß jeder Einzelne nach seinem Wissen und Gewissen frei und selbständig diese Entscheidung treffen und so die allgemeinen sittlichen Regeln anwenden und sein Handeln der allgemeinen sittlichen Ordnung einfügen. In ganz entgegengesetztem Sinne wird von den Jesuiten das sittliche Urteil ausgebildet und geleitet, nämlich so, daß sie möglichst alle einzelnen Fälle sittlicher Entscheidung theoretisch festzustellen, für sich abzuwägen und durch eine bestimmte Anweisung statutarisch zu regeln suchen (Kasuistische Moral). Ganz abgesehen davon, daß die Fülle aller einzelnen Möglichkeiten so nie wird erschöpft werden können, und daß schwerlich der nicht theologisch und nicht jesuitisch gebildete Mensch alle die einzelnen Winke und Entscheidungen für jede einzelne Gelegenheit des Handelns stets im Bewußtsein gegenwärtig haben kann, hat diese ganze Methode etwas sehr Bedenkliches. Sie gewöhnt das sittliche Urteil geradezu, an den äußeren Umständen und nicht an der rechten Gesinnung seine Leitpunkte zu suchen, nicht auf die allgemeine sittliche Ordnung, sondern auf die einzelnen, relativen Anweisungen und Regeln zu achten, und nicht nach dem eigenen Gewissen und der inneren Überzeugung, sondern nach äußerlichen, gesetzlichen Einzelbestimmungen oder Ratschlägen anderer (oder der „Kirche") die Entscheidung zu treffen. Es ist in gewissem Sinne eine Erneuerung der pharisäischen, gesetzlichen Sittlichkeit und der Anschauung der jüdischen Schriftgelehrten. So wird aber nicht wirkliche Sittlichkeit, sondern Gesetzlichkeit, Skrupulosität, sittliche Unsicherheit oder Rechthaberei, Splitterrichterei und Aburteilen über andre hervorgerufen, das Gefühl für die eigene sittliche Verantwortlichkeit nicht gestärkt, sondern abgestumpft, und mindestens die Gefahr nahe gelegt, daß man um des guten Zweckes willen die Art der Mittel nicht gewissenhaft prüft. Die sittliche Selbständigkeit wird untergraben, die Entwicklung eines freien, geschlossenen, sittlichen Charakters unmöglich gemacht; die sittliche Ordnung, das Gewissen, die deutlichen Pflichten des Berufs erscheinen nicht mehr als hinreichend sicher, als allgemein gültig und entscheidend. Eine kodifizierte, kirchlich verordnete, gesetzliche Wissenschaft über sittliche Fälle und Entscheidungen tritt an die Stelle der freien Erziehung zur christlichen Weisheit und untergräbt alle wirkliche Sittlichkeit. Denn nur durch die rechte Weisheit wird das sittliche Gesetz zum Gesetz der Freiheit. Die Praxis der Jesuiten führt zur Zersetzung aller Sittlichkeit durch die Anwendung einer theologisch-juristischen Methode. Denn die rechtliche Gesetzgebung kann und muß sich mit der Aufstellung einzelner, bestimmter Forderungen, Regeln und Strafen begnügen, weil sie eben nur das rechtliche Handeln zu ordnen bestimmt ist, einerlei, welche Gesinnung ihm zu Grunde liegt; und die nicht gebotenen und nicht verbotenen Handlungen bleiben eben gesetzlich unbestimmt, indifferent (erlaubt). Für die sittliche Betrachtungsweise ist dagegen keine Handlungsweise völlig gleichgültig, und der entscheidende Gesichtspunkt für

sie ist eben die Gesinnung, über welche das Rechtsgesetz keine Macht hat. — Zu welchen Ungereimtheiten und unsittlichen Ergebnissen übrigens jene jesuitische Methode kommt, zeigt ganz deutlich der sog. Probabilismus, d. h. die Anweisung, daß man im Zweifelsfalle auch wider die eigene sittliche Überzeugung und wider die deutliche Entscheidung der sonst anerkannten Autoritäten handeln dürfe, wenn andere, sonst kirchlich rezipierte Autoritäten eine andere Handlungsweise irgendwie für zulässig erklären. So entscheidet gar oft die spitzfindige Kasuistik eines Jesuitenpaters gegen die deutliche Sprache des Gewissens, gegen die heilige Schrift und gegen die klaren Urteile wirklich frommer Männer, — auch gegen das Wort des Herrn.

Anm. 8. Der Gegensatz der Weisheit ist die Thorheit. Diese ist also Unfähigkeit zu rechtem Urteilen und zweckmäßigem Handeln. Unterschieden von der Weisheit ist die weltliche Klugheit oder Schlauheit, nämlich die Fertigkeit, alle Mittel zu den jeweiligen, selbsterwählten Zwecken (d. h. also auch zu willkürlichen und unberechtigten Zwecken oder auch unberechtigte Mittel zu guten Zwecken) zu verwerten. Verbunden mit der rechten Weisheit ist die Klarheit, welche sowohl die Verworrenheit und die Oberflächlichkeit des Urteils wie jede zerfahrene oder nur äußerlich gute Handlungsweise ausschließt.

Anm. 9. Vorbild, Maßstab, Quelle und Mittelpunkt aller rechten christlichen Weisheit ist die Person und der Geist Jesu Christi. Joh. 3, 34. 1. Kor. 1, 24. 30. Kol. 2, 3. Von den Bildern und Gleichnissen unter den Reden Jesu weisen besonders Mt. 5, 13f. 6, 22f. 10, 16. 13, 52. Mt. 25, 1—13. Lk. 14, 28ff. 16, 1ff. auf die rechte Weisheit, ihre Notwendigkeit und ihre Merkmale hin. Von dem Grunde, dem Inhalt und der Bethätigung der christlichen Weisheit handeln Joh. 17, 3. 8. Röm. 12, 2. 1. Kor. 1, 5. 2, 1—16. 12, 8. 14, 20. Eph. 1, 8—19. 3, 18. 4, 13f. Phil. 1, 9f. Kol. 1, 9—11. 4, 5f. Jak. 1, 5. 3, 17. Besonders gehört hierher die Erkenntnis dessen, was in jedem einzelnen Falle das Gute und Gottwohlgefällige, d. h. die Pflicht ist: in treuer Pflichterfüllung erwirbt man Übung und Sicherheit in der Pflichterkenntnis, so daß schließlich die Weisheit in dem rechten christlichen Takt ebenso unbewußt wie kräftig und klar zum Ausdruck kommt.

Anm. 10. Über das sacrificium intellectus, welches auch gegen die rechte Weisheit verstößt und nicht bloß auf religiösem Gebiet, sondern auch in der Geselligkeit, der Freundschaft und der Liebe unzulässig ist, s. § 56, Anm. 2. Rechte Weisheit scheut nicht die Bitterkeit der Selbsterkenntnis, wird nicht geblendet durch den glänzenden Schein, nicht geleitet durch Vorurteile, nicht getrübt durch Leidenschaften und nicht bestimmt durch irgendwelche unberechtigte Motive.

b) Die Wahrhaftigkeit ist die Fähigkeit, innerhalb des sittlichen Gemeinschaftslebens in Wort und Benehmen sein wahres Wesen und seine wirkliche Gesinnung überall recht zum Ausdruck zu bringen. Wohl der Umfang, der Grad und der Ton dieser Selbstdarstellung und Selbstmitteilung, nicht aber ihr eigentlicher Inhalt und ihr innerstes Wesen ist veränderlich und stuft sich je nach der pflichtmäßigen Vertrauensstellung, die wir den verschiedenen Menschen gegenüber einnehmen, mannigfach ab. Grundlegend für die christliche Sittlichkeit ist die Wahrhaftigkeit deshalb, weil ohne sie wirkliches Vertrauen und rechte Liebe unmöglich sind. Christliche Wahrhaftigkeit wird ihre besonderen Merkmale daran haben, daß sie von der höchsten, wahren Liebe durchdrungen und getragen ist,

im Geiste Jesu Christi das rechte Vertrauen wecken und erhalten will und bei allen ihren Äußerungen der Gegenwart des himmlischen Vaters gewiß ist.

Anm. 11. Der Gegensatz zur Wahrhaftigkeit ist die *Lüge*, bezw. die Lügenhaftigkeit, die aus Furcht, aus Selbstsucht oder aus Gleichgültigkeit, jedenfalls also aus Mangel an rechtem Vertrauen und rechter Liebe, das Vertrauen andrer mißbraucht und täuscht. Die Wahrhaftigkeit ist, schon weil der christliche Glaube selbst nichts anderes ist als rechtes Vertrauen Gott gegenüber, notwendige Bedingung, Wesensbestimmtheit und Frucht des christlichen Glaubens. Durch die Wahrhaftigkeit ist aber nicht bloß die Lüge selbst ausgeschlossen, sondern auch alle *Unlauterkeit, Unaufrichtigkeit und Unzuverlässigkeit*, bei welchen in der Selbstdarstellung und Selbstmitteilung entweder die Reinheit der Beweggründe oder die Rechtmäßigkeit der Mittel oder die Gleichmäßigkeit der Handlungsweise außer acht gelassen wird; ferner die *Verschlossenheit* und *Verstocktheit*, welche auch berechtigten Ansprüchen auf Vertrauen das wahre Wesen und die wirkliche Gesinnung nicht vertrauensvoll erschließt, endlich aber die *Schroffheit* und *rohe Offenheit*, welche ohne Rücksicht auf die Pflichten der Liebe oder auf die jeweiligen pflichtmäßigen Schranken der vertrauensvollen Sebstmitteilung das eigene Wesen oder das eigene Urteil. über die Außenwelt zur Geltung bringt. Bethätigungen der Wahrhaftigkeit sind die Aufrichtigkeit, die Treue, die lautere, freundliche Mitteilsamkeit, die rücksichtsvolle Offenheit, die zuverlässige Verschwiegenheit, unter Umständen auch der kräftige Widerspruch, die eindringliche Rüge, die unermüdliche Forschung, die sachgemäße Frage.

Anm. 12. Neben der Familie sollte vor allem die christliche Gemeinde die Stätte der Ausbildung und Pflege solches Wahrheitssinnes sein.

Anm. 13. Jeder Christ ist also verpflichtet, den berechtigten Ansprüchen auf Vertrauen zu entsprechen. Ausgeschlossen ist deshalb jegliches Verfahren, welches die Wahrheit verhüllt oder vorenthält aus Feigheit, Trägheit, Gewinnsucht oder andern irdischen Beweggründen. Eine „*Notlüge*" giebt es nicht. Wohl aber können wir unter Umständen berechtigt oder gar sittlich verpflichtet sein, bei andern eine Meinung hervorzurufen, die von dem uns bekannten Thatbestande abweicht. Das ist der Fall einerseits oft in Spiel und Kunst, bei welchen gerade in dem scherzhaften oder erhebenden Hervorrufen eigentümlicher, nicht der nüchternen Wirklichkeit entsprechender Eindrücke das wesentliche Moment besteht, andrerseits solchen Personen gegenüber, denen man überhaupt kein Vertrauen oder nur ein begrenztes Vertrauen schuldig ist, oder denen gegenüber die rechte vertrauensvolle Selbstdarstellung eigentümliche, durch ihre Fassungskraft und ihr Verständnis bedingte Formen annehmen muß. An dem Recht der Kriegslist pflegt niemand zu zweifeln. Und wenn auch das sog. polizeiliche „Lockspitzelwesen" durchaus verwerflich ist, so ist doch andrerseits sowohl für den Detecktivbeamten wie für den Untersuchungsrichter die Anwendung der List durchaus notwendig. Ferner nimmt man keinen Anstoß daran, wenn z. B. einem Schwerkranken gegenüber alle Äußerungen auch der berechtigten Unsicherheit und Besorgnis bezüglich seines Aufkommens in Wort und Benehmen unterdrückt werden. Wahnsinnigen gegenüberzutreten wie geistig gesunden Menschen, oder einen rachgierigen Bösewicht über den Aufenthalt eines verfolgten Unschuldigen wahrheitsgemäß aufzuklären, wäre sittlich unrichtig. Kinder behandeln wie Erwachsene und auf die Fragen ihrer Neugier ihnen eine Auskunft zu geben, die sie entweder gar nicht oder doch nur zu ihrem Unheil in sich aufnehmen können, wäre Thorheit und Frevel. Ein anvertrautes Geheimnis fordert nicht bloß Verschwiegenheit, sondern unter Umständen

auch eine Täuschung derer, die kein Recht auf dies Geheimnis haben. Endlich ist zu bemerken, daß in allen diesen Fällen ein Schweigen entweder überhaupt nicht möglich ist oder ebenfalls eine verkehrte Meinung in den andern hervorrufen muß, und daß ein künstliches Ausweichen meist genau denselben Bedenken ausgesetzt ist wie ein ausgesprochenes, dem Thatbestande nicht entsprechendes Wort und wie jede schweigende Verstellung und Entstellung.

Anm. 14. Eine besondere Berücksichtigung verdienen diejenigen gesellschaftlichen Formen und Formeln, welche, ursprünglich entstanden und bestimmt, den Verkehr zu regeln und mit den Merkmalen der Achtung, Feinheit und Liebenswürdigkeit auszustatten, gar oft entweder im allgemeinen nicht mehr den vollen ursprünglichen Sinn in sich schließen oder in besonderen Fällen nicht genau dem wirklichen Thatbestande entsprechen und deshalb mit größerem oder geringerem Recht als Unwahrheiten empfunden werden können. Nun versteht es sich von selbst, daß jeder einzelne Christ auch im Gemeinschaftsleben und Verkehr für sein Auftreten möglichst solche Formen wählen soll, welche mit der Liebe die Wahrheit verbinden, und daß er die allgemein gebräuchlichen Gewohnheiten, Formen und Sitten nach Kräften mit dem rechten Geist zu erfüllen bzw. zu erneuern bestrebt sein muß, daß er endlich von Schmeichelei, Liebedienerei, unwürdiger Devotion und kriechender Höflichkeit sein Wesen ganz freizuhalten hat. Allein ein gewisser Gebrauch der allgemeinen, in die Volkssitte und Geselligkeit aufgenommenen Wendungen und Formen der Höflichkeit ist einerseits keine Unwahrheit, weil jeder den wirklichen Wert dieser festgeprägten und abgegriffenen Münzen im gegenseitigen Verkehr kennt, und er ist andrerseits sittlich wertvoll, weil die Anwendung solcher Formen das gesellige Leben vor Willkür, Verrohung und Launenhaftigkeit schützen hilft. Die Anwendung höflicher und freundlicher Formen hat schon oft dazu beigetragen, da, wo man ursprünglich vor diesen Formen als vor einem äußern Zwang und einer inneren Unwahrheit zurückscheute, wirkliche, freie Höflichkeit, Freundlichkeit und Freundschaft zu entwickeln. Nur Pedanterie und Rigorismus kann verlangen, daß man um der Wahrhaftigkeit willen überall allen seinen Launen, Stimmungen und Urteilen ohne weiteres Ausdruck geben solle.

Anm. 15. Eine besonders feierliche, weil mit Berufung auf Gottes Allwissenheit, Zeugnis und Gnade ausgesprochene Bekräftigung der Wahrheit ist der Eid. Ein wissentlich falscher Eid (Meineid) oder ein leichtfertiger Eid ist darum eine der schlimmsten Versündigungen wider die christliche Wahrhaftigkeit. Im Gegensatz zu der damals herrschenden leichtfertigen jüdischen Volkssitte, nach welcher auch im täglichen Leben nnd Verkehr Eide und mancherlei abgestufte eidartige Beteuerungsformeln viel gebraucht wurden, gar oft aber nur, um die Wahrheit ganz oder teilweise zu umgehen und zu verhüllen, hat Jesus seinen Jüngern solche Demut und Wahrhaftigkeit zur Pflicht gemacht, daß sie aus eigenem Antrieb des Eides nicht bedürfen und sich nicht bedienen sollen, daß vielmehr ihr schlichtes, einfaches Wort an Kraft und unverbrüchlicher Sicherheit dem heiligsten Eide gleichgeachtet werden dürfe (Mt. 5, 33—37. 23, 16—22). Eine allgemeine Regel kann dies selbstverständlich nur für den Verkehr von Christen untereinander sein. Den von der Obrigkeit geforderten Eid hat der Herr mit dieser Regel durchaus nicht unbedingt verbieten wollen, wie sein eigenes Beispiel beweist (Mt. 26, 64). Auch hat der Apostel Paulus sogar in seinem brieflichen Verkehr mit seinen Gemeinden mehrfach eidliche Beteuerungen angewandt (z. B. Gal. 1, 20. 2. Kor. 11, 31), und auch im Ebräerbrief (6, 16) wird ein echter Eid als ein im Sinne des Friedens wohlberechtigtes Mittel der Entscheidung anerkannt.

Anm. 16. Jesus hat, wie er selbst das lautere Vorbild der Wahrhaftigkeit

war in Reden und Schweigen, in Thun und Lassen und zugleich das Siegel göttlicher Wahrhaftigkeit (Röm. 15, 8. 2. Kor. 1, 19 ff.), so auch von den Seinen die Wahrhaftigkeit des ganzen Wesens verlangt, zumal in allen den Sitten und Lebensordnungen, welche die Frömmigkeit angehen (Mt. 6, 1 ff. 15, 7 ff.). Für die Wahrheit der religiösen Belehrung hat er auf den sittlichen Thatbeweis hingewiesen (Mt. 7, 15 ff. Joh. 7, 17), den Widerspruch der Menschen gegen Gottes Evangelium hat er aus ihrer Unwahrhaftigkeit abgeleitet (Joh. 3, 19 f. 8, 44 ff.) und demütige selbstlose Wahrhaftigkeit als den Weg zum Heilsempfang und zur Heilswirksamkeit bezeichnet (Joh. 10, 1 ff.). Und wenn im N. T. sonst oft die Unwahrhaftigkeit der natürlichen Menschheit und insonderheit der Irrlehrer gerügt wird (z. B. Röm. 2, 17 ff. 16, 18), so wird wiederum die Lauterkeit und Wahrheit als das Lebenselement der Christen (1. Kor. 5, 8. 1. Joh. 1, 6—8), als das Merkmal der rechten Liebe (1. Kor. 13, 6), als der rechte Gottesdienst (2. Kor. 6, 4 ff.), als die Pflicht der Glieder Jesu Christi (Eph. 4, 25. Kol. 3, 9. 1. Petr. 1, 22. 2, 1), als die Frucht des Geistes (Eph. 5, 9) und als die Kraft rechter apostolischer Wirksamkeit (1. Th. 2, 3 ff. Gal. 4, 16 ff. 2. Kor. 1, 17 ff. 2, 17. 11, 8 ff. 13, 8) hingestellt. Endlich ist hier die hohe Schätzung der Einfalt und des unbefangenen Kindessinnes zu erwähnen.

c) Die **Gewissenhaftigkeit** ist die Fähigkeit, stets dem Urteil des Gewissens zu folgen. Da nun das christliche Gewissen das sittliche Unterscheidungsvermögen ist, soweit es durch die christliche Wahrhaftigkeit und Weisheit geleitet wird, so ist in der Gewissenhaftigkeit die **stete** Anwendung der Weisheit und Wahrhaftigkeit auf das praktische Leben gegeben. Mit andern Worten: die Gewissenhaftigkeit ist die Fähigkeit des Christen, stets sich so zu benehmen, wie es nach seinem eigenen Wesen und nach den äußeren Bedingungen im christlichen Geiste das Beste und Richtige ist. Es handelt sich dabei also um die Fertigkeit, die allgemeinen Pflichtgrundsätze nach den gegebenen Verhältnissen zusammenhängend und einheitlich im persönlichen Berufe anzuwenden. Die Gewissenhaftigkeit ist für den Umkreis der durch den regelmäßigen Beruf geforderten Handlungen mit Recht der entscheidende Gesichtspunkt. Gleichwohl ist sie, da es auch bei Christen bis zu einem gewissen Grade ein irrendes und schwaches Gewissen geben kann (vgl. z. B. Röm. 14. 1. Kor. 8) nicht der für alle Fälle vollkommene und allein entscheidende Maßstab. Es kommt vielmehr vor, daß man eine bestimmte Handlungsweise als Äußerung der Gewissenhaftigkeit bei andern ehren und schonen muß und sie doch nach der höchsten sittlichen und religiösen Erkenntnis nicht unbeanstandet lassen, gutheißen oder gar als allgemeingültig anerkennen kann. Christliche Gewissenhaftigkeit ist dort, wo man sich gewöhnt hat, alles sittliche Handeln durch die Rücksicht auf den in Christo offenbaren, himmlischen Vater, auf die sittliche Gemeinschaft des Gottesreiches und auf den eigenen sittlichen Beruf und Charakter bestimmen zu lassen.

Anm. 17. Ausgeschlossen ist durch die Gewissenhaftigkeit sowohl die **Gewissenlosigkeit**, Unzuverlässigkeit und Untreue, die den Forderungen des sittlichen Unterscheidungsvermögens gleichgültig oder unbeständig oder ohnmächtig

oder feindlich gegenübersteht, wie auch die Skrupulosität und Pedanterie, welche die Forderungen eines schwachen, engen oder irrenden Gewissens für sich und andere als unumgänglich ansieht, und der sittliche Rigorismus, welcher in vermeintlicher Folgerichtigkeit gewisse einseitige, kleinliche oder extreme (meist asketische) Regeln als Merkmal und Mittelpunkt rechter Sittlichkeit geltend macht. In diesen letztgenannten Fällen ist nicht bloß die sittliche Entwicklung ungesund und das Gewissen verbildet, sondern es liegt auch der Fehler vor, daß das, was als Entscheidung für das eigene sittliche Handeln wenigstens ein relatives Recht hat, ohne weiteres als allgemeingültiger Maßstab hingestellt und angewandt wird. — Über das Gewissen im allgemeinen s. §. 22, Anm. 7.

Anm. 18. Auf der Gewissenhaftigkeit beruht die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit eines Charakters. Unter „Ehre" in vollem Sinne ist nicht bloß diejenige Achtung der allgemeinen Menschenwürde zu verstehen, die man auch dem nicht tugendhaften Menschen schuldig ist, sondern die volle Anerkennung der sittlichen Persönlichkeit des Mitmenschen, wie sie von Luther in der Erklärung der vierten Bitte des Vaterunsers im kleinen Katechismus allerdings mit zum „täglichen Brot" des Christen gerechnet ist. Von dieser rechten, wirklichen Ehre ist deshalb auch unterschieden dasjenige, was man mit einem gewissen Rechte im engeren Sinne als „Standesehre" bezeichnen kann, vor allem aber jene in sehr äußerlichem und wenig sittlichen Sinne sogenannte „Ehre", die darin bestehen soll, daß man sich den Vorurteilen und Unsitten gewisser Kreise unterwirft und damit die Anerkennung der Mitglieder solcher Kreise billig erwirbt. Von sittlich beschränkten und unreifen, verbrecherischen oder ihrer Sinne nicht mächtigen Menschen kann die Ehre eines wahrhaft sittlichen Charakters wohl angetastet und geleugnet, aber nie wirklich verletzt oder vernichtet werden. — Hier ist die Duellfrage zu berühren. Das Duell ist für den Christen verwerflich. Im christlichen Sinne ist noch nie die Ehre einer Person durch einen Zweikampf geschützt, festgestellt, gerettet oder gerächt worden. Vielmehr ist der ernsthafte Zweikampf ein sehr unsittliches und äußerliches Mittel, sittliche Gegensätze und Verschuldungen auszugleichen. Ein Christ hat, soweit ihn das Recht und die öffentliche Meinung in der berechtigten Wahrung seines guten Namens im Stiche lassen, seine Ehre darin zu suchen, daß er lediglich seinem Gewissen folgt und lieber Unrecht leidet als Unrecht thut. Die eigene Gewissenhaftigkeit und Gottes Wohlgefallen ist die „Ehre" des Christen 1. Petr. 2, 19. 20. — Nicht zu verwechseln mit dem ernsthaften Zweikampf sind die sog. „Mensuren" in studentischen Kreisen. Dieselben sind wie jeder andere Sport zu beurteilen; daher ist es selbstverständlich, daß die „Ehre" eines Menschen von der Teilnahme oder Nichtteilnahme an diesen Bräuchen ebensowenig abhängt, wie von der Teilnahme an irgend welchem andern Spiel, Sport und Zeitvertreib. Die sittliche „Ehre" ist eine ganz andere Größe und nie von solchen Fragen und Sitten einzelner Kreise und Stände abhängig. Seine Tapferkeit aber kann der Christ bei andern, wertvolleren Gelegenheiten zeigen, und, wenn es sein muß, in der Festigkeit gegenüber leichtfertigen Vorurteilen seiner Standesgenossen, in Geduld und im Leiden. Es gehört in der Regel viel mehr sittliche Ehre, Kraft und wirkliche Tapferkeit dazu, mitten in Unsitten und Vorurteilen seine Bahn geradeaus zu gehen und gewissenhaft zu sein, als in einzelnen besonderen Momenten Kühnheit, Gewandtheit und körperliche Fertigkeit zu bewähren.

Anm. 19. Der echten christlichen Gewissenhaftigkeit ist eine äußerliche Gesetzlichkeit ebenso fremd wie der Gedanke, daß man sich über die sittliche Pflicht hinaus Verdienste erwerben könne (Lk. 17, 10). — Christliche Gewissenhaftigkeit wird selten mit dem Recht, häufiger mit der herrschenden Sitte in Widerspruch

kommen; in solchen Fällen wird sie durch Bestrebungen zur Änderung der Verhältnisse, durch das persönliche Beispiel und im schwierigsten Falle durch Leiden gegen die fehlerhafte Sitte oder das unchristliche Recht protestieren.

Anm. 20. Von Jesus und den neutestamentlichen Schriftstellern wird die Pflicht der Gewissenhaftigkeit ausdrücklich und indirekt immer wieder eingeschärft. Sie ist die Fähigkeit, nach dem klar erkannten Gotteswillen sich zu richten (Mt. 4, 1ff. Röm. 12, 2. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10. 1. Th. 5, 21) und in allen Lebenslagen in Zucht und heiliger Furcht Gotte und Christo zu dienen (Röm. 14, 8ff. 2. Kor. 6, 4ff. Ebr. 12, 28); sie giebt die dauernde Kraft zur That (Mt. 5, 16. 21, 28ff. Lk. 13, 6—9. 1. Kor. 15, 58; Jak. 1, 22—25. 4, 17), zur klaren Entscheidung trotz der entgegenstehenden Verlockung (Mt. 6, 24. 7, 18f. 12, 30), zur rechten Verwertung der gottverliehenen Gaben und Kräfte (Mt. 24, 45ff. 25, 14ff. Röm. 12, 7ff. 1. Kor. 4, 1—4), zur Treue in großen und kleinen, in irdischen und himmlischen Dingen (Lk. 16, 10—12. 2. Kor. 4, 1ff. Apgsch. 20, 18—35). Sie erhält in dem Christen das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und zukünftigen Rechenschaftsablage wach (Röm. 14, 12. 1. Kor. 4, 4f. 1. Petr. 1, 14—17. Jak. 5, 4), macht ihn sicher und treu in seinem Beruf (1. Kor. 7, 20—24), stark gegenüber Menschenfurcht und Menschengefälligkeit (Gal. 1. 10), eifrig in der Selbstprüfung (Gal. 6, 1—4), fleißig zu guten Werken und einem geordneten Lebenswandel (Ti. 3, 12—14. 2. Th. 3, 6—12) und vorsichtig gegenüber fremden Rechten und andersartiger Handlungsweise (1. Petr. 4, 15).

d) Die Tapferkeit ist die Fähigkeit, Welt und Menschen mit dem rechten, seiner selbst gewissen, sittlichen Willen zu behandeln. Nur wo die höchste und reinste Kraft, der Geist Gottes, vorhanden und die reinste, vollkommenste Handlungsweise gültig ist, kann christliche Tapferkeit sein. Tapferkeit ohne religiösen Glauben und christliche Liebe ist keine christliche Tapferkeit. Die vielfach herrschende Meinung, als sei die rechte christliche Sittlichkeit eine mark- und kraftlose, der Tapferkeit bare, beruht entweder auf oberflächlicher Beobachtung oder auf den Eindrücken, die man aus dem weitverbreiteten bloßen Namenchristentum gewonnen hat. Das rechte Christentum ist vielmehr die kühnste Weltanschauung und ein rechtes Christenherz das tapferste Herz. Denn die rechten Christen sind getragen von dem Bewußtsein, freie Bürger des ewigen Gottesreiches, Gottes geliebte Kinder, Gegenstände seiner liebevollen Vorsehung und Herren der Welt zu sein. Sie lassen sich nicht von der Welt und den Dingen knechten. Sie kennen kein Zagen in Gefahren, keine Leidensscheu und keine Todesfurcht. In ihrem Glauben besitzen sie die Kraft, die Welt zu beherrschen, Freude, Freimut, Freiheit, Hoffnung, Sorglosigkeit, Geduld, Offenheit und Treue des Bekenntnisses bis zur Einsetzung ihres Lebens (vgl. §§ 49, 2 c, e. 52. 57, 3. 4 und 63). Die Mittel und Waffen der christlichen Tapferkeit sind rein geistige: Wort, Geist, Beispiel, Gebet, Geduld, Leiden. Mit diesen Waffen bekämpfen, erobern und beherrschen sie die Welt. Selbst da, wo ein Vordringen und äußeres Siegen nicht möglich ist, zeigt sich die rechte christliche Tapferkeit, indem der Christ die Übel und Leiden nicht bloß passiv in Resignation über sich ergehen

läßt oder mit stoischem Gleichmut sich über sie hinweg setzt, sondern durch die aktive, willige Geduld zu sittlichen Thaten umwandelt.

Anm. 21. Die Person Jesu Christi selbst und Johannes des Täufers, das Leben Pauli, Luthers und anderer „Glaubenshelden", die Geschichte der Christenverfolgungen, aber auch jedes wirkliche Christenleben in kleinen, unscheinbaren Verhältnissen bietet dafür Belege. Oft bezeugt die dauernde Festigkeit gegen Drohungen und Lockungen, Vorurteile und Versuchungen im alltäglichen Leben mehr Tapferkeit als äußerliche, große Heldenthaten, die im Moment der aufflammenden Begeisterung oder in der Stunde der Entscheidung geschehen.

Anm. 22. Ausgeschlossen ist durch die Tapferkeit die Feigheit und der Kleinglaube, d. h. die aus Furcht oder Bequemlichkeit hervorgehende Unfähigkeit, den sittlichen Willen zur Geltung zu bringen. Denn wenn man unter dem Widerstand der Welt und den Hemmnissen des Lebens die innere Festigkeit und das sittliche Kraftgefühl nicht festhalten kann, so ist ein wirklich christliches Leben und Gebet unmöglich gemacht. Aber auch alle falsche Nachgiebigkeit und Devotion gegenüber irdischen Mächten und Autoritäten, alle Parteilichkeit (προσωποληψία) und Zaghaftigkeit wird durch die christliche Tapferkeit ferngehalten. Auch die pessimistische Weltanschauung, welche meist mehr oder minder der Ausfluß einer eiteln und blasierten Denkweise und die Folge sittlicher Fehler oder sittlicher Schwäche ist, wird von der christlichen Tapferkeit überwunden. Andererseits hat diese Tapferkeit mit der über alle sittlichen Bedenken sich hinwegsetzenden Waghalsigkeit, Rücksichtslosigkeit und Verwegenheit und mit jener von aller Demut verlassenen Zuversichtlichkeit, welche auch Gott zu versuchen sich nicht scheut, nichts zu thun.

Anm. 23. Hier ist kurz der Selbstmord zu erwähnen, der vom christlichem Standpunkt aus zu verurteilen ist und immer auf geistige oder sittliche Krankhaftigkeit schließen läßt. Nur scheinbar und isoliert betrachtet, ist der Selbstmord eine That des Mutes und der Tapferkeit. Der gründlicheren sittlichen Betrachtung erweist er sich als eine Handlung der sittlichen Feigheit, der Vermessenheit und Verzweiflung zugleich. Der Christ ist verpflichtet und fähig, sein Leben für die höchsten Güter einzusetzen und dahinzugeben; aber er ist nie berechtigt, dieses von Gott ihm gegebene Pfand wegzuwerfen, um so den Folgen seiner sittlichen Handlungsweise oder den von Gott über ihn verhängten Leiden zu entgehen. Der Schuldige zeigt wirklich sittliche Tapferkeit nur dann, wenn er alle Folgen seiner Schuld in Reue, Demut, Geduld und Hoffnung auf sich nimmt, nicht aber, wenn er sich der irdischen Strafe und dem Urteil der Menschen durch eine einzige Handlung vermeintlichen Mutes entzieht. Der in Geisteskrankheit begangene Selbstmord entzieht sich natürlich der sittlichen Beurteilung.

Anm. 24. Über die christliche „Ritterschaft" und ihre Waffen siehe 2. Kor. 10, 3—5. Eph. 6, 10—17. Phil. 1, 27—30. 1. Tim. 6, 12, Ebr. 12, 1 ff. Nicht bloß Mönche, Kreuzfahrer und Missionare sind zu dieser Ritterschaft berufen, sondern alle Christen. Für die Vorbildlichkeit der Apostel in dieser Hinsicht vgl. Apgsch. 4, 8—20. 5, 29. 27, 22 ff. 33 ff. 2. Kor. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 11, 23 ff. 12, 10. Phil. 4, 12. Die Verheißungen und Forderungen Jesu finden sich Mt. 5, 10—12. 10, 16 ff. 37 ff. vgl. 8, 23 ff.

e) Die Selbstbeherrschung ist die Fähigkeit, den sittlichen Willen auch gegenüber dem eigenen Ich stets zur Geltung zu bringen. Sie ist die Tapferkeit dem eigenen Wesen gegenüber und steht im Gegensatz zur Selbstsucht, zur Weichlichkeit und Bequemlichkeit. Sie befähigt zur Selbstverleugnung, aber sie fordert nicht, daß man sich selbst wegwerfe

und seine Menschenwürde aufhebe oder vernichte. Christliche Selbstbeherrschung hat das besondere Merkmal, daß sie von dem Bewußtsein geleitet wird, daß die Menschen zum Gottesreich berufen, zu Gottes Werkzeugen und zum Wirkungsgebiet seines Geistes bestimmt sind.

Anm. 25. Die Selbstbeherrschung wird näher als Keuschheit bezeichnet, wenn man ausdrücken will, daß die gottgegebene Natur rein und unbefangen erhalten und samt ihren Kräften als ein anvertrautes wertvolles Pfand gebraucht und geachtet, aber nie zum beherrschenden Zweck für den Willen gemacht und nie entstellt und verunreinigt werden darf. Den berechtigten Genüssen und den natürlichen Trieben gegenüber muß die Selbstbeherrschung zur Mäßigung und unter Umständen zur Enthaltsamkeit werden, durch welche die Genußsucht, die Eitelkeit, die Zerfahrenheit, Zerstreutheit u. s. w. ferngehalten und die Meisterschaft über das eigene natürliche Wesen geübt wird. Art, Mittel und Grad dieser pflichtmäßigen Selbstzucht sind bei jedem einzelnen Menschen notwendig verschieden. Darum lassen sich nicht allgemeingültige praktische Regeln für ihre Einzelheiten aufstellen, sondern jeder muß dazu angeleitet werden, seine eigene Natur immer besser zu erkennen und sich selbst immer richtiger zu erziehen. Abzulehnen ist aber jede Art falscher Geistlichkeit und willkürlicher Selbstertötung: die Triebe und Kräfte unseres natürlichen Wesens sollen nicht ausgerottet, abgestumpft und entstellt, sondern recht geleitet und gebraucht werden. (Über das Mönchtum s. § 63, Anm. 5 u. 12). In den mannigfachen und oft plötzlichen Verwicklungen, Wechselfällen, Gefahren und Aufgaben des Lebens wird die Selbstbeherrschung sich als Besonnenheit in Urteilen, Plänen und Handeln zeigen.

Anm. 26. Im N. T. wird auch die Pflicht der Selbstbeherrschung in den mannigfachsten Beziehungen gefordert und dargelegt: im Verkehr mit andern (Mt. 5, 39. Kol. 3, 8), in der Selbstbeurteilung (Lk. 10, 19f. Gal. 6, 1ff.), in der weisen, vorsichtigen und rücksichtsvollen Benutzung der Freiheit (1. Kor. 6, 12) in der Zucht und sittlichen Übung (1. Kor. 9, 24—27), in der Enthaltsamkeit (Mt. 5, 29f. Röm. 12, 1f. 13, 13f. Gal. 5, 24. Eph. 5, 3. 4. 1. Petr. 2, 11. 2. Petr. 1, 4. 5), in der Rede (Mt. 12, 36. Eph. 4, 29. 5, 4. Kol. 3, 8), im ganzen Wandel (Röm. 12, 1f. 1. Kor. 5, 8. 6, 4ff. Eph. 4, 29ff. Phil. 4, 8. 1. Th. 4, 3. 1. Petr. 1, 22. Jak. 1, 27. 4, 8). Die Kraft der vollkommenen Selbstbeherrschung liegt wiederum in der rechten Liebe (1. Kor. 13, 4—7).

f) Die Gerechtigkeit ist die Kraft, in sittlicher Gesinnung und Handlungsweise den berechtigten Ansprüchen der Mitmenschen zu entsprechen. Soweit diese Ansprüche rechtlicher Art sind, ist die Gerechtigkeit die Grundlage aller sittlichen Gemeinschaft und die notwendige Voraussetzung alles sittlichen Handelns (s. § 60, 2). Aber die Gerechtigkeit des Christen ist nicht bloß vom Rechte, sondern von der Liebe bestimmt und verschont den Mitmenschen nicht nur mit schädigendem Handeln, sondern gönnt und leistet dem Nächsten diejenige Behandlung, auf die man selbst Anspruch zu haben glaubt. Mt. 7, 12. Röm. 13, 7ff. So ist die Gerechtigkeit im Christentum nicht bloß die negative Achtung des Mitmenschen, welche man auch mit völliger Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit ihm zollen kann; auch nicht bloß die Rechtlichkeit im gegenseitigen Verkehr, in Geben und Nehmen, sondern die Anerkennung und Schonung seines Rechtes, seiner Ehre, seines Berufs, seines persönlichen Wertes in

jeder Form. So wird sich die Gerechtigkeit da, wo besondere, für den Mitmenschen erschwerende Umstände eingetreten sind, als rücksichtsvolle Billigkeit bewähren; wo mangelhafte Leistungen des andern sich aus unverschuldeten Verhältnissen erklären, als Nachsicht; wo verwickelte Streitfragen und Verhältnisse oder schwerzubehandelnde Charaktere und Temperamente in Betracht kommen, als Verträglichkeit; wo die sittliche oder rechtliche Gemeinschaft durch Zwiespalt und Streit bedroht ist, als Versöhnlichkeit. Auch die Bescheidenheit, die bei vollem Bewußtsein der eigenen Ansprüche in liebevoller und unbefangener Weise den Wert der Persönlichkeit des Nächsten in Gesinnung und Handlungsweise anerkennt und zur Geltung bringt, ist eine Bewährung der christlichen Gerechtigkeit.

Anm. 27. Ausgeschlossen ist durch die christliche Gerechtigkeit nicht nur jede offene oder geheime Verletzung fremder Rechte, sondern auch alle Lieblosigkeit, Unbilligkeit, Härte, Grausamkeit, Unverträglichkeit, Unversöhnlichkeit und Unbescheidenheit; alle Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber den berechtigten Ansprüchen anderer, aber auch aller rechtlicher Formalismus, der den Buchstaben über den Geist, die Form über den Inhalt, das Recht über die Liebe stellt.

Anm. 28. Es versteht sich ganz von selbst, daß hier von der sittlichen, nicht von der religiösen Gerechtigkeit die Rede ist, und daß die letztere, d. h. die Gerechtigkeit vor Gott, ihrem Wesen und ihren Bedingungen nach eine andere ist, als das rechtschaffene Handeln gegenüber den Menschen. Das letztere (die sog. „iustitia civilis") kann bis zu einem gewissen Grade vom natürlichen Menschen wie vom Christen geleistet werden, ist aber nach dem Evangelium nie der zureichende Grund für die Gottesgerechtigkeit, d. h. für das Wohlgefallen Gottes, welches aus freier Gnade um Christi willen und in Christo angeboten, gegeben und verbürgt wird. Vgl. § 38.

Anm. 29. Die rechte Bescheidenheit und Demut soll nie unwahrhaftig sein, auch nicht bezüglich des eigenen Handelns und seines Wertes. Ebensowenig ist, wenn der Herr (Mt. 7, 1—5) das Richten über andere verbietet, damit gemeint, daß man sich über den Nächsten, seinen Wert und seine Handlungsweise überhaupt kein Urteil bilden und aussprechen dürfe, sondern nur das leichtfertige Aburteilen, daß die alleinige höchste Entscheidung Gottes, die eigenen Fehler, die Pflicht der rechten Liebe und den Wert des Nächsten vor Gott vergißt. Vgl. Jak. 4, 11, 12. Röm. 14, 4. Man soll also nie den Nächsten der Erziehung, der Besserung, der Versöhnung unwert und unfähig erachten. Andererseits muß darauf hingewiesen werden, daß die rechte Bescheidenheit und die rechte Friedfertigkeit und Nachgiebigkeit ihre Grenzen findet, wo es sich um die Wahrhaftigkeit und den Bestand der höchsten Güter handelt. Solange das Einverständnis über das höchste Gut gewahrt ist, d. h. in dem Kreise wirklich christlicher Brüder, gilt das Friedensgebot unbedingt, auch wenn Mißverständnisse vorliegen. Aber sobald die sittlichen Grundlagen wahrhaftiger Gemeinschaft zerstört werden oder nicht vorhanden sind, ist der Frieden und die Nachgiebigkeit zu unterbrechen, um späterhin einen wirklichen Frieden und ein wirkliches Einverständnis wieder herstellen zu können. Die Schwachen sollen getragen, die Böswilligen gemieden und bekämpft werden, bis sie ihr Unrecht einsehen, bekennen und sich bekehren. Liegt die Schuld auf unserer Seite, so haben wir unsern Fehler zu bekennen und Versöhnung zu suchen.

Lk. 17, 3. Mt. 5, 23 ff. 18, 15 ff. Röm. 15, 12. Gal. 6, 1 ff. 1. Petr. 3, 9. 1. Kor. 4, 12. Eph. 4, 32.

Anm. 30. Über die wahre Gerechtigkeit handeln viele Reden des Herrn; vgl. z. B. Mt. Kap. 5—7. 12. 15. 18—20. 22. 23. 25. Lk. Kap. 9—18. Joh. Kap. 13—16. Ebenso ist in den ermahnenden Teilen der neutestamentlichen, insonderheit der paulinischen Briefe das Wesen der christlichen Gerechtigkeitsübung vielseitig dargelegt; vgl. z. B. Röm. 12—16. 1. Kor. 1—8. 13. Gal. 5. 6. Eph. 4—6 u. s. w.

g) Die Dankbarkeit ist die Fähigkeit, in dem liebevollen Handeln andrer die Liebe anzuerkennen und empfänglich aufzunehmen. Christliche Dankbarkeit ist überall da, wo man die von Menschen erwiesene Liebe als Dienstleistungen für das Reich Gottes und seine Gemeinschaft auffaßt und in allen Wohlthaten — bei vollkommener christlicher Dankbarkeit auch in den Leiden — die Liebe Gottes anerkennt und aufnimmt. Das Wesen rechter Dankbarkeit besteht also darin, daß man die Liebeserweisungen nicht nur nicht ablehnt oder gleichgültig als selbstverständlich hinnimmt, sondern sie in rechtem Sinne hinnimmt und anerkennt. Ein Dank, welcher nur in Worten und Formen oder nur in einem Abbezahlen der empfangenen Wohlthaten besteht, ohne verständnisvolle Anerkennung der in ihnen sich aussprechenden, gemeinschaftsuchenden Liebesgesinnung, ist nicht eine Frucht echter Dankbarkeit.

Anm. 31. Ausgeschlossen ist durch die Dankbarkeit jede lieblose, rohe, nur an der rechtlichen Auffassung haftende Gesinnung, welche den Wert sittlicher Gemeinschaft nicht versteht und würdigt und alle Versuche, solche Gemeinschaft zu begründen und zu pflegen, abweist oder ignoriert oder gar als selbstverständliche Rechtsleistungen behandelt. Wirklich zarte sittliche Gesinnung wird vielmehr auch die durch Recht und Beruf geforderten, guten Leistungen anderer als Zeichen rechter sittlicher Gemeinschaft in Dankbarkeit anerkennen. Und selbst da, wo man auf die entgegenkommende Liebe anderer nicht eingehen kann, sei es wegen der eigenen Berufspflichten oder aus andern berechtigten Gründen, soll wenigstens das geäußerte Bedauern das Wesen der Dankbarkeit nicht verleugnen.

Anm. 32. Die Pflicht der Dankbarkeit wird im N. T. auch eindringlich und lebhaft eingeschärft, z. B. 1. Th. 5, 18. Eph. 5, 20. Kol. 2, 7. 3, 15. 17 u. s. w. Die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe enthalten manche zarte Züge der Dankbarkeit; besonders deutlich wird jedoch das Wesen dieser Tugend aus dem Benehmen des dankbaren Samariters. Lk. 17, 11—19.

h) Die Güte ist die Kraft, aus dem Reichtum des eigenen, natürlichen oder geistigen Besitzes andere zu fördern und ihnen zu geben. Sie setzt notwendig einen solchen eigenen Besitz voraus, und zwar als christliche Güte den Reichtum der himmlischen Güter, der auch irdische Arme befähigt, andere reich zu machen. Im Vollgefühl und im sicheren Besitz dieses ihres Reichtums ist sie in großen und kleinen Dingen weit entfernt von Neid, Mißgunst, Schadenfreude, Engherzigkeit, Rechthaberei und kleinlichem Sinn, ohne jedoch mit dem bloß natürlichen Wohlwollen sich zu decken, schwächliche Gutmütigkeit zu üben oder gar böse Bestrebungen zu unterstützen. Auch die Güte hat mancherlei Arten ihrer Bethätigung: beim Wirken und Arbeiten äußert sie sich als Dienstfertigkeit, Schwachen

gegenüber als Hilfsbereitschaft, bei Armen, Elenden und Verlassenen wird sie zur Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, Höheren nnd Älteren gegenüber zur Ehrerbietung, im Verkehr zur rechten Höflichkeit und Artigkeit, gegenüber den mannigfachen Stimmungen der Mitmenschen zum Mitgefühl, im Gebet zur Fürbitte. Somit zeigt die Güte in allen ihren Formen die rechte Gemütsbildung, welche ebensowohl ohne Hartherzigkeit wie ohne weichliche Sentimentalität ist. Sie ist die Gemütsbildung durch den Geist Jesu Christi.

Anm. 33. Jesus selbst als der „Heiland“ ist der Inbegriff und das Musterbild aller wahrhaftigen Güte. Von den zahlreichen Stellen des N. T.s, welche die Pflichten und Erweisungen der Güte betreffen, vgl. z. B. Mt. 20, 26f. Lk. 10, 30ff. Joh. 13, 1ff. Röm. 12, 8—15. 15, 14ff. Gal. 5, 22. Kol. 3, 12. 1. Petr. 3, 8f. Phil. 2, 1ff. 1. Kor. 13, 4ff. u. s. w.

Anm. 34. Über die christliche Liebesthätigkeit s. § 46, 3 und Anm. 16.

i) Die Beständigkeit in den Tugenden ist die Beharrlichkeit, die Langmut und die Treue; die zusammenfassende, höchste, einheitliche Tugend ist die vollkommene, aufopferungsfähige Liebe. 1. Kor. 13. s. § 24, 5.

§ 66. Das Erlaubte (die Adiaphora).

1. Neben demjenigen Bereich unsers Lebens, welcher unmittelbar und bis ins Einzelne hinein durch die Aufgaben und Pflichten unsers Berufs geregelt wird, und neben den zahlreichen Fällen, in denen, wenn auch nicht durch die ausdrücklichen Anforderungen unsers persönlichen Berufs, so doch im Anschluß an unser Berufsleben und in Analogie zu demselben unsere sittliche Handlungsweise durch die Pflichten der Liebe sicher bestimmt und entschieden wird, giebt es ein umfangreiches Gebiet menschlichen Handelns, welches nicht ebenso klar und einfach, einheitlich und umfassend von vornherein unter den Gesichtspunkt der notwendigen Pflichterfüllung zu stellen ist. Es ist dies das Gebiet der sog. „Adiaphora“ (d. h. der sittlich gleichgültigen, sittlich nicht bestimmten Dinge) oder das Gebiet des „Erlaubten“. Hierher gehört einerseits eine Reihe persönlicher, sittlicher Rechte innerhalb des Berufslebens und des Gemeinschaftslebens, deren ganze oder teilweise Ausübung nicht durch die Pflicht bestimmt ist, sondern mehr oder minder der freien Entscheidung eines jeden untersteht (z. B. Berufswahl, das Eingehen einer Ehe, die Wahl des Ehegatten, das persönliche Eingreifen in bestimmte Zeitfragen und Unternehmungen, gewisse Handlungen im öffentlichen Leben u. a. m.), andrerseits die Erholung in Ruhe und Genuß, der Luxus, die Geselligkeit, die Kunst, das Spiel. Alle diese letztgenannten Bethätigungen beruhen teils auf den allgemeinen Bedingungen unserer menschlichen Natur nach Leib und Seele, teils auf individuellen Anlagen

und Lebenslagen, teils auf den verschiedenen Fähigkeiten der einzelnen Geschlechter und Lebensalter, teils auf zeitgeschichtlichen und gesellschaftlichen Zuständen und Verhältnissen. Auch sind sie alle bis zu einem gewissen Grade sowohl für die sittliche Gemeinschaft der Menschen wie für die persönliche sittliche Ausbildung und Selbstdarstellung jedes Einzelnen notwendig.

Anm. 1. Wenn auch durch die thatsächlichen Verhältnisse im einzelnen Falle oft ganz bestimmte leitende Gesichtspunkte, entscheidende Gründe oder wesentliche Einschränkungen bei der Berufswahl vorliegen, so ist doch im allgemeinen die Berufswahl frei und nicht durch eine vorher feststehende Pflicht bestimmt. Abgesehen von jenen konkreten Ausnahmefällen kann deshalb die Entscheidung bei der Berufswahl wohl verfehlt, aber nicht pflichtwidrig sein. Auch die Eingehung einer Ehe und die Wahl des ehelichen Lebensgefährten ist, so sehr das geschlossene eheliche Verhältnis selbst durch umfassende Pflichten genau umgrenzt und geordnet ist, völlig Sache der persönlichen Freiheit (s. § 59 und 1. Kor. 7). Endlich ist das Recht eines jeden, neben seinem bürgerlichen Beruf oder unter Verzicht auf einen besonderen bürgerlichen Beruf sich besonderen allgemeinen Aufgaben und Unternehmungen (z. B. parlamentarische, politische, soziale Thätigkeit, Teilnahme an Vereinen, Übernahme von Ehrenämtern u. dgl.) zu widmen und in diesen einen mehr oder minder abgegrenzten neuen Beruf zu finden, sowie auch das Recht, vom bürgerlichen Berufe sich zurückzuziehen und sich „zur Ruhe zu setzen“, in den meisten Fällen durch ganz bestimmte Pflichten nur bis zu einem gewissen Grade eingeschränkt. In allen diesen Beziehungen sind die sittlichen und persönlichen Rechte insofern durch den Pflichtbegriff nicht bestimmt, als man sie ruhen lassen oder nach freier Wahl benutzen und auch in verschiedenen Grenzen und auf verschiedene Weise ausüben kann.

Anm. 2. Als das nächste, nicht durch unmittelbare Pflicht geordnete, vielmehr durch die natürlichen Bedingungen bestimmte Gebiet, ist das der Erholung zu nennen. Je angestrengter und treuer die Pflichterfüllung und die körperliche und geistige Arbeit im Beruf ist, umsomehr bedarf der Mensch der Erholung. Im natürlichen Leben des Menschen ist diese Erholung vorgesehen durch die unumgänglich notwendige, wunderbare Gottesgabe des Schlafes. Weiter kann die Erholung durch Unthätigkeit, durch Abwechselung in der Thätigkeit, durch körperlichen und geistigen Genuß, durch gesellige Unterhaltung und Spiel, durch Einsamkeit, durch künstlerische oder luxuriöse Lebensgestaltung gesucht werden. Man kann auch mehrere dieser Arten von Erholung miteinander vereinigen. Nicht minder können einzelne dieser Arten in gewissem Sinne auch berufsmäßig geübt werden, unterliegen aber dann, soweit diese Berufsarten überhaupt zulässig sind, dem für alle Berufsthätigkeit geltenden Pflichturteil. Wie sehr alle diese Bethätigungen im menschlichen Wesen begründet sind, davon kann man sich sowohl an dem unbefangenen Kindesleben wie an den begabtesten, charaktervollsten und geistig entwickeltsten Menschen überzeugen.

Anm. 3. Arbeit ist jede durch die Verhältnisse des Lebens und die Aufgaben des Berufs geforderte, zweckvolle, geordnete und zusammenhängende Thätigkeit. Als begleitende Stimmung wird dabei in der Regel der Ernst, als begleitende Umstände gewisse zu überwindende Schwierigkeiten und Hemmnisse, als Ziel bestimmte, für das menschliche Leben nutzbare Leistungen und Ergebnisse vorausgesetzt. — Spiel ist jede, die menschliche Fähigkeit und Kunstfertigkeit zum Ausdruck bringende und übende, geordnete Thätigkeit, welche an sich nicht notwendig

ist, von den vorliegenden Aufgaben des Berufs und Lebens absieht, zur Erholung des Menschen und zur Erheiterung und Verschönerung des menschlichen Daseins beiträgt oder ihren Zweck in sich selbst trägt. Man denkt in der Regel das Spiel von fröhlicher Stimmung und von einer gewissen Leichtigkeit der Darstellung und des Handelns getragen. — Kunst ist die bewußte, geordnete, zusammenhängende und einheitliche Darstellung des Schönen und Wahren; sie kann mit den verschiedensten Mitteln und auf die mannigfachste Weise geübt werden. — Luxus ist jede für den Genuß bestimmte und durch irgend welche freie, künstlerische oder natürliche Mittel bedingte Ausgestaltung des Lebens, welche über das Maß des eigentlich oder durchschnittlich Notwendigen hinausgeht. Da der Mensch zur Erhaltung des nackten Daseins sehr wenig, zu einer wirklich menschenwürdigen Existenz und Thätigkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft sehr viel — und zwar je nach seinen persönlichen Lebensumständen verschieden viel und Verschiedenes bedarf, so ergiebt sich, daß auch der Begriff des Luxus kein gleichmäßig fest umgrenzter, sondern ein je nach den persönlichen und allgemeinen Verhältnissen wechselnder ist. Wenn auch der Mensch, wie einst gewisse Cyniker, in einer Tonne leben und von Polypen sich nähren kann, so ist doch deshalb noch nicht jede weitergehende, kultivierte und civilisierte Lebensart Luxus. Umgekehrt können unter gewissen Umständen auch die einfachsten und bescheidensten Lebensgenüsse mit Recht als Luxus bezeichnet werden. Endlich giebt es Berufsarten (z. B. des Fürsten u. dgl.), in denen die Entfaltung eines gewissen Luxus unter normalen Verhältnissen eine sachliche Notwendigkeit und deshalb sozusagen Berufspflicht, also nicht mehr Luxus im allgemeinen Sinne ist.

Anm. 4. Selbst in dem berufsmäßigen Handeln ergiebt sich eine gewisse Freiheit der Entscheidung und eine gewisse Verschiedenheit der Pflichterfüllung dadurch, daß ein jeder in jedem Falle nach seiner Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände aus liebevoller Gesinnung tugendhaft zu handeln hat. Die allgemeinen sittlichen Regeln, die besonderen bestimmten Berufspflichten und die außerordentlichen aus den Umständen sich ergebenden Liebespflichten hat ein jeder nach seiner persönlichen, sittlichen Überzeugung gewissenhaft anzuwenden. Aber diejenige Freiheit in Entscheidungen und Rechten, die auf dem in den Anmerkungen 1—3 geschilderten Gebiete des Erlaubten dem einzelnen selbständigen Menschen zusteht, geht nach Umfang und Art weiter und kann nicht unmittelbar nach jenen Regeln geleitet und bestimmt werden. Somit entsteht das Problem, wie auf diesem Gebiete das sittliche Handeln des Christen sich zu gestalten habe. Dabei ist es selbstverständlich, daß bei der Behandlung dieser Frage hier an sittlich selbständige, reife und normale Menschen gedacht wird, nicht an Kinder und Kranke, d. h. an solche, die als werdende, unreife oder durch bestimmte Umstände beschränkte sittliche Persönlichkeiten zu betrachten sind.

2. Das ganze Gebiet des Erlaubten kann nicht ohne weiteres durch den Pflichtbegriff geregelt und bis ins Einzelne bestimmt werden. Andererseits kann es aber auch nicht den Pflichten und Tugenden gegenüber völlig gleichgültig sein. Man wird vielmehr für dieses Gebiet eine Reihe von Grundsätzen aufstellen können, welche, an sich allgemeingültig, von den Einzelnen im einzelnen Falle wiederum nach freier persönlicher Überzeugung anzuwenden sind. Solche Grundsätze sind:

a) Die regelmäßige, rechtliche und sittliche Berufspflicht geht wie jeder außerordentlichen Liebeserweisung, so auch jeder freien und erlaubten Bethätigung vor.

b) Die sachlichen, zeitlichen und persönlichen Umstände sind stets gewissenhaft zu berücksichtigen.

c) Die Ausübung der Rechte und die Art und der Umfang der Erholung darf nie unmittelbar oder mittelbar die christliche Menschenwürde, die Tugendhaftigkeit des Charakters und die Fähigkeit zur Berufserfüllung beeinträchtigen.

d) Diejenige Ausnützung persönlicher Freiheit, welche zugleich der persönlichen Bildung und der liebevollen Ausgestaltung des Gemeinschaftslebens dient, ist die höchste.

e) Von dem unbefangenen kindlichen Standpunkt soll der sittlich sich entwickelnde Mensch durch die bewußten, persönlichen Entscheidungen mehr und mehr zu dem sittlichen Takte gelangen, welcher auch ohne Unsicherheit und umständliche Reflexion die rechte Handlungsweise lehrt und auch das Gebiet des Erlaubten in das Gebiet einer schönen, reinen, vollkommenen Pflichterfüllung umwandelt.

f) Nach diesen Grundsätzen wird dasjenige, was im allgemeinen an sich sittlich gleichgültig oder „erlaubt" ist, für den einzelnen, sittlich handelnden Menschen im konkreten Falle doch Gegenstand einer sittlichen Entscheidung, d. h. entweder pflichtmäßig und innerlich notwendig oder pflichtwidrig und unerlaubt.

g) Endlich hat der Christ nie die innerlichste und reichste Erholung zu vergessen, d. h. die religiöse Erquickung und Erbauung in Gebet, Wort, Sakrament und christlicher Gemeinschaft.

Anm. 5. Im Unterschiede von allen dualistischen Religionen und einzelnen bedeutenden philosophischen Richtungen des Altertums nimmt das A. T., soweit es sich nicht um einzelne gottesdienstliche Bestimmungen bezüglich der kultischen Reinheit handelt, eine sehr weitherzige und milde, keineswegs asketische oder rigoristische Stellung zum Gebiete des Erlaubten ein. Auch ist es nicht zufällig, daß wir von Jesus, dem es ganz allein auf die Gesinnung ankam, keine besonderen, ausdrücklichen oder neuen Vorschriften über dies Gebiet besitzen. Nur aus einzelnen seiner Äußerungen (z. B. Mt. 6, 23. 15, 11ff. 23, 25ff.) und aus einzelnen Zügen seiner Handlungsweise können wir seine einheitliche, freie, göttliche Stellung zu diesen Fragen feststellen, freilich auch so noch mit der wünschenswerten Deutlichkeit und Sicherheit. Selbst arm und in seiner Lebensweise entfernt von jedem Luxus, hat er es doch nicht verschmäht, in die Häuser der Reichen einzugehen, an ihren Gastmählern teilzunehmen und einer fröhlichen Hochzeit seine Anwesenheit zu schenken (Mt. 8, 20. Lk. 7, 36ff. 19, 5. Joh. 2, 1ff.); er hat auch seinen Jüngern mit vollem Bewußtsein Freiheit gelassen und eine strenge, herbe, asketische Sittlichkeit nicht auferlegt (Mt. 9, 14ff.; vgl. 6, 16ff.) und im Gegensatz zu dem streng enthaltsamen Täufer Johannes von den widerspenstigen Israeliten den Vorwurf gehört, daß er ein Fresser und Weinsäufer sei (Mt. 11, 19). Freilich ist er keineswegs leichtfertig oder gleichgültig oder willkürlich vorgegangen, er hat die Gefahren des Reichtums und Luxus ausdrücklich hervorgehoben (Mt. 19, 23. Lk. 16, 19ff.), aber unbefangen, voll Weisheit und Kraft, der Überzeugung gelebt, daß die ganze Welt mit allen ihren gottgegebenen Gaben und Erzeugnissen für sein Reich bestimmt sei und ihm gehöre. Und hat er einerseits betont, daß man nicht um

sittlich gleichgültige und minderwertige Dinge, Sorgen und Dienste das Eine, Notwendige vernachlässige und aufs Spiel setze (Lk. 10, 38ff. 14, 16ff.), so hat er andererseits eine aus Pietät und Dankbarkeit an ihm vollzogene Handlung des Luxus ausdrücklich verteidigt und gepriesen. Joh. 12, 1ff.; vgl. Lk. 7. Auch Erholung und Ruhe hat er sich gegönnt (Mk. 6, 31), er hat sie aber vor allem gesucht und gefunden im Gebet. — Der Apostel Paulus hat sich mehrfach genötigt gesehen, über das sittliche Verhalten auf dem Gebiete der Adiaphora sich zusammenhängend zu äußern, so besonders den Gemeinden von Korinth, Rom und Kolossä gegenüber (Röm. 14 u. 15. 1. Kor. Kap. 7—10. Kol. 2). Es handelte sich dabei z. B. um die Frage, ob Enthaltsamkeit von gewissen Speisen (Fleisch, Wein, Götzenopferfleisch) und eine bestimmte asketische Lebensart oder auch besondere Festtage für das Wesen des Christentums notwendig seien. Paulus selbst hat in der Gewißheit, daß in Christo die ganze Welt dem Gläubigen geschenkt und das äußere Gesetz und alle statutarischen Satzungen für den Christen aufgehoben seien, für seine Person einen durchaus freiheitlichen Standpunkt vertreten und für den eigentlich höchsten Standpunkt reifen, starken und bewußten Christenglaubens gehalten. Wo man durch gesetzliches Wesen und Aufrichtung neuer äußerlicher, asketischer Ordnungen das Evangelium selbst glaubte verbessern oder vollkommen machen zu müssen, hat er mit Entschiedenheit und unerbittlicher Strenge protestiert und dem freien Evangelium keinen Zusatz machen lassen. Wo ein derartiger Anspruch nicht erhoben wurde, sondern die Rücksicht auf solche Nebendinge nur aus einem schwachen und irrenden Gewissen hervorging, da hat er mit größter Umsicht und sorgender Liebe gewarnt, daß man nicht gegenseitig sich richte und verurteile, da ein jeglicher nach seinem Gewissen handeln müsse und allein von dem Herrn gerichtet werde, und daß gerade die Starken und Freien im Glauben durch die Willkür und das rücksichtslose Selbstgefühl die Schwachen nicht irremachen und ihr Heil gefährden, sondern in tragender, dienender, selbstverleugnender Liebe sie schonen und sich ihrer annehmen sollen. In allen solchen Sachen, welche gegenüber der Hauptsache im Gottesreiche, der Gerechtigkeit, dem Frieden und der Freude im heiligen Geist, doch nur geringfügig sind, soll man nicht bloß eine freie, klare und sichere, sondern auch eine liebevolle, geduldige und demütige Gesinnung bewähren und nicht das Handeln anderer, sondern zunächst das eigene Handeln rein und vollkommen machen. So weist er hin auf sein eigenes Beispiel 1. Kor. 9, 19—23 und faßt die leitenden Grundsätze kurz zusammen 1. Kor. 3, 21ff. 6, 12ff. 10, 23ff. Röm. 14, 1. 7—10. 13. 17.

Anm. 6. Es muß genügen hier an einzelnen Beispielen die Anwendung der oben aufgestellten Grundsätze zu zeigen. Was das Spiel anlangt, so ist es thöricht und nicht christlich, in vermeintlichem Glaubensernste dem kindlichen Alter das Spiel überhaupt oder, wie es englisch-puritanische Frömmigkeit wohl thut, wenigstens am Sonntag zu untersagen. Das Spiel ist, soweit es nicht unsittliche Elemente in sich trägt oder rege macht, und soweit nicht die den kindlichen Kräften zugängliche und von Eltern und Lehrern gebotene Thätigkeit des Lernens und Dienens dadurch beeinträchtigt wird, die gottwohlgefällige Beschäftigung des Kindes. Inwieweit, unter welchen Umständen und in welcher Art auch Erwachsenen das Spiel sittlich erlaubt ist, hängt von mannigfachen Umständen ab und ist nicht allgemein zu beantworten. Selbstverständlich gilt hier im Zusammenhang mit den oben aufgestellten Grundsätzen 1. Kor. 13, 11, und Erwachsene haben auf den verschiedenen sittlichen Wert der einzelnen Spiele und unterhaltenden Beschäftigungen wohl zu achten und danach zu wählen. Das Kartenspiel, wiewohl nicht gerade eine sehr hochstehende und geistvolle Art der Unterhaltung, ist dem Christen unter Beobachtung der oben aufgestellten Grundsätze ebenso erlaubt wie alle andern der-

artigen Unterhaltungen. Da, wo zu einer besseren, geistigeren und gesünderen Art der geselligen Unterhaltung die geistigen oder körperlichen Kräfte nicht ausreichen oder sonstige Umstände hinderlich sind, ist das Kartenspiel jedenfalls besser als eine andere Geselligkeit, die sich in Klatscherei, Heuchelei, Roheiten oder Zweideutigkeiten bewegt. Unsittlich ist das Kartenspiel wie jedes andere Spiel, wenn dabei Geldgier, Rechthaberei, Betrug und Gewissenlosigkeit gegenüber den Berufs- und Liebespflichten Anlaß oder Nahrung finden, oder auch, wenn durch die Teilnahme an unschuldigem und unbefangenem Kartenspiel, z. B. seitens eines Predigers, schwache und unreife Gemüter in ihrem Vertrauen zur Sache des Evangeliums gestört würden. — Ähnlich steht es mit dem Tanz und dem Theaterbesuch. Letzterer kann nicht nur zur Erholung und Erheiterung, sondern geradezu zur sittlichen Bildung beitragen, — freilich nur dann, wenn das Schauspiel, die Aufführung und die Teilnahme des Zuhörers zugleich der wahren Kunst und der wahren Sittlichkeit dient. Ebenso ist der Tanz an sich als eine unbefangene, natürliche und schöne Unterhaltung der Geschlechter keineswegs unsittlich; er wird unsittlich, sobald er durch seine äußere Form oder durch die Gedanken der Tanzenden oder durch andere Nebenumstände die Tugendhaftigkeit der Beteiligten in Versuchung führt. Luther hat seiner Zeit das sittliche Recht unbefangenen Tanzes lebhaft verteidigt. Übrigens ist es bei aller grundsätzlichen Freiheit, deren sich der Christ auf diesen Gebieten bewußt sein darf, bei der großen Masse sittlich unreifer, unsicherer und unzuverlässiger Menschen, welche im Volksleben auf diesen Gebieten ihre Erholung suchen, im christlichen Sinne dringend wünschenswert, daß diese Vergnügungen durch gesetzliche und polizeiliche Vorschriften wie durch die allgemeine Volkssitte in ihrem Umfang und in ihrer Art einer durchgehenden Einschränkung und Beaufsichtigung unterliegen. Was dem Einen völlig ungefährlich ist, wird oft vielen Andern zur Versuchung und zum Verderben. — Was endlich den Luxus anbetrifft, so ist er nicht bloß erlaubt, sondern unter Umständen geboten, vorausgesetzt, daß er die Berufspflichten und Liebespflichten nicht beeinträchtigt, sondern ihre Erfüllung fördert, die gegebenen Umstände berücksichtigt, die christliche Gesinnung und Tugend zur Geltung und zum Ausdruck bringt, der eigenen Bildung und der menschlichen Gemeinschaft in Lauterkeit, Dankbarkeit, Pietät und unschuldiger Freude dient und vor Gottes Angesicht mit Danksagung genossen werden kann. Dabei ist besonders darauf aufmerksam zu machen, daß die Wohlhabenden und Reichen, wenn sie Luxus üben, den Ärmeren zur Thätigkeit und zum Erwerb Anlaß geben. Unerlaubt ist ein Luxus, welcher nur unter Schulden oder unter Verzicht auf die notwendigen und nächsten Lebensbedürfnisse betrieben wird, der schwierige Zeitverhältnisse leichtfertig verkennt oder rücksichtslos heraufbeschwört, der die Menschen in eitlem, nichtigem Treiben aufgehen läßt, die Herzen verhärtet, die Urteilskraft schädigt, den Willen lähmt oder die Gewissen abstumpft.

3. Gerade auf dem Gebiete des Erlaubten oder der Adiaphora zeigt sich am ersten die sittliche Reife und der sittliche Takt, die religiöse Freiheit und Gewissenhaftigkeit. Deshalb ist fast bei allen praktischen, sittlichen und religiösen Streitfragen dieses Gebiet immer wieder mehr oder minder in den Vordergrund getreten und innerhalb des öffentlichen und kirchlichen Lebens ein charakteristischer Spiegel der Parteien, Richtungen und Strömungen geworden. Neben der echt evangelischen freien und doch gewissenhaften und liebreichen Behandlung dieser Dinge, welche zu allen Zeiten in der christlichen Kirche, wenn nicht ihre beredten Verteidiger, so

doch ihre stillen, unbefangenen und oft unbewußten Anhänger gehabt hat, findet sich zu allen Zeiten eine unsichere, unreife und leichtsinnige Auffassung, welche die Unterschiede zwischen Christentum und Welt vergißt, verkennt, verleugnet und verwischt, und ihr gegenüber eine — immer verständliche und meist bis zu einem gewissen Grade einflußreiche — strenge, peinliche und zur Askese geneigte Denkweise. So sehr das Verdienst dieser letzteren in jedem einzelnen Falle anzuerkennen ist, so ist doch die Berechtigung solcher einseitigen und gesetzlichen Anschauung und vor allem ihre Alleinberechtigung stets abgelehnt worden. (So der Montanismus im zweiten Jahrhundert, der Pietismus im 18. Jahrhundert.) Soviel steht fest, daß im gewöhnlichen Verlauf des alltäglichen Lebens und in der Öffentlichkeit der menschlichen Gemeinschaften vielleicht nichts so sehr die rechte sittliche Durchbildung und den christlichen Charakter erkennen läßt als eine rechte, evangelische Behandlung dieses Gebiets und seiner Schwierigkeiten, Versuchungen und Aufgaben. Der wirkliche sittliche Takt ist eine Gabe des heiligen Geistes. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist auch Freiheit.

Kapitel XVI.

Rückblick.

§ 67. Quellen und Normen für die Darstellung des Christentums.

1. Quelle für die rechte Erkenntnis der christlichen Religion ist in erster Linie das Evangelium selbst, daneben alle christliche Geschichte und alles christliche Leben, soweit sie uns irgendwie bekannt sind, auch unsre eigene christliche Erfahrung. Freilich ist die letztere gegenüber dem unergründlichen Reichtum der Person Jesu Christi wie ein Tropfen im Meer, und auch der ganze Ertrag der christlichen Geschichte dient nur dazu, den Wert seiner Person in immer helleres Licht zu setzen. Um aber aus den mannigfachen Erscheinungen, Anschauungen, Einrichtungen und Handlungsweisen, welche uns unter christlichen Namen entgegentreten, recht auszuwählen und richtig zu entscheiden, was wirklich christlich und was nicht christlich, was wesentlich und was unwesentlich, was notwendig und was zufällig, was ursprünglich und was später entwickelt, was rein und kräftig, und was verderbt und verkümmert ist, bedarf es einer besonderen Norm. Diese Norm ist in erster Linie die Person Jesu Christi selbst, sodann aber das älteste Christentum, welches das echte, unverfälschte, unmittelbar aus dem Wirken Jesu hervorgegangene

ist. Darum ist nun, also als die grundlegende Urkunde von der geschichtlichen Person Jesu Christi und dem ältesten Christentum, die recht verstandene und recht gebrauchte heilige Schrift die Norm für christliches Glauben und Leben. In diesem Sinne ist der Kanon, d. h. die Sammlung maßgebender heiliger Schriften, grundsätzlich als allein entscheidend anerkannt im Gegensatz zu den Römischen, welche neben die Schrift auch die kirchliche Überlieferung (die Lehren der Kirchenväter, Päpste, Konzilien) als normativ hinstellen und gebrauchen.

Anm. 1. Übrigens ist bei diesem ganzen Paragraphen zu vergleichen, was § 47 über das „Wort Gottes", §§ 49 und 56, 2 über das Bekenntnis und § 52, Anm. 2 über das Wesen des Glaubens gesagt ist.

Anm. 2. Die Betonung der heiligen Schrift als der alleinigen Erkenntnisquelle und Norm rechten Christentums ist erst durch den Gegensatz gegen den Katholizismus hervorgerufen und von den Reformatoren zum Grundsatz erhoben und hat den Sinn, daß einer falschen, willkürlichen, unsicheren und späten Überlieferung die ursprüngliche und reine Überlieferung (= N. T.) als allein maßgebend entgegengestellt werden soll. Denn die neutestamentlichen Schriften repräsentieren im Wesentlichen alle aus dem Urchristentum entstammenden und uns überlieferten Urkunden; und alle späteren kirchlichen und christlichen Schriften sind direkt oder indirekt aus ihnen geflossen oder von ihnen beeinflußt. Was aber eine vermeintliche „mündliche" Überlieferung neben den neutestamentlichen Schriften anlangt, so ist natürlich in der alleräItesten Zeit (als es noch keinen neutestamentlichen Kanon gab) eine rechte mündliche Überlieferung vorhanden gewesen. Allein nachweislich hat die mündliche Überlieferung schon zu der Zeit, als die Schriften des N. T.s gesammelt wurden (160—200), kaum etwas mehr enthalten, als die neutestamentlichen Schriften selbst, — abgesehen von einigen ziemlich unbedeutenden und unzuverlässigen Anekdoten.

Anm. 3. Wohl ist zuzugeben, daß auch die römische Kirche theoretisch die heilige Schrift als entscheidende Norm anerkennen und die Tradition nur als die ergänzende, entwickelnde und auslegende Macht danebenstellen will, thatsächlich aber ist die kirchliche Tradition, abgesehen von der Schrift und im Gegensatz zur Schrift, für sie die Norm geworden, welche das Verständnis, die Auslegung und den Gebrauch der Schrift beeinflußt, beschränkt und verfälscht. (Deshalb haben auch die Päpste den katholischen Laien im allgemeinen verboten, die Bibel zu lesen(!), und haben die Bibelgesellschaften verdammt. Denn einem nicht vom Klerus völlig abhängigen Bibelleser könnten gar leicht die Augen aufgehen über den mannigfachen Widerspruch zwischen der Schrift und der katholischen Tradition.) — Weiter ist zuzugeben, daß auch die Evangelischen in der Kirche allerlei „Tradition" aus der alten Kirche und dem Mittelalter aufgenommen und sich auch eine neue Lehrtradition gebildet haben. Aber sie erkennen diese Tradition grundsätzlich nicht als normativ, auch nicht als unverbesserlich und notwendig an, sondern verlangen ihre stete Prüfung, damit, was wider die heilige Schrift, d. h. was gegen den Sinn und Geist des Urchristentums verstößt, ausgeschieden werde.

Anm. 4. Die Schmalkaldischen Artikel haben den klaren protestantischen Grundsatz kurz so gefaßt: (II, 2) „verbum dei condit articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem". Dieser höchste Grundsatz, daß als normative Glaubensüberzeugung nur etwas hingestellt werden kann, was in der heiligen Schrift, d. h. im Urchristentum seine Bestätigung findet, schließt nicht ein, daß der gesamte Inhalt der Bibel ausnahmslos zur Glaubensüberzeugung werden müsse,

und schließt nicht aus, daß in kirchlichen Sitten, Einrichtungen und Gebräuchen etwas aufgenommen und bewahrt werden dürfe, was durch die Bibel nicht widerlegt wird. — Gegenüber der römischen Praxis, auch Stücke der kirchlichen Tradition, von welchen die Schrift nichts weiß, zu unfehlbaren, heilsnotwendigen, kirchlichen Glaubensgesetzen („Dogmen") zu erheben, erheben also alle Evangelischen einstimmig Einspruch. Bezüglich der Anwendung jenes Grundsatzes von der normativen Bedeutung der heiligen Schrift ist aber unter den Evangelischen selbst eine doppelte Praxis unverkennbar. Die strengen Reformierten nämlich wollen wie in ihrer Lehre, so überhaupt in ihrem Kirchenwesen nichts dulden, was nicht auf die heilige Schrift zurückgeführt werden kann. So kommt es, daß sie alles, was nur auf kirchlicher Tradition beruht, auch in Verfassungsfragen, Sitten, Einrichtungen u. s. w., schroff auszuschließen geneigt sind und andrerseits sich bestreben, in ihrer Lehre möglichst den Gesamtinhalt der heiligen Schrift zusammenzufassen. (Möglichste Annäherung der Glaubenslehre an die „biblische Theologie".) Die Anhänger der deutschen Reformation dagegen nehmen den obenbezeichneten, weitherzigeren und geschichtlich wie religiös verständlicheren Standpunkt ein, wonach keineswegs alles, was in der Schrift steht, ohne Weiteres als heilsnotwendiger Glaubenssatz zu gelten hat, und keineswegs alles, was nicht in der Schrift steht, ohne Weiteres im kirchlichen und christlichen Leben zu verwerfen ist. Sie verlangen nur, daß alles dasjenige, was wirklich als heilsnotwendige Glaubensüberzeugung gelten soll, sich vor der heiligen Schrift legitimiere und als mit ihr in Übereinstimmung erweise.

2. Die normative Bedeutung der heiligen Schrift ist nicht recht zu verstehen und zu verwerten, wenn man nicht den Grund und Sinn dieses normativen Wertes, die Geschichte der Entstehung des biblischen Kanons und die bei Anwendung jenes Grundsatzes notwendigen Unterschiede und Einschränkungen kennt. Hier ist besonders auch auf die Ungleichheit zwischen dem A. und N. T. zu achten. Nämlich:

a) Der Kanon der neutestamentlichen Schriften ist eine gegen Ende des zweiten Jahrhunderts entstandene und erst später abgeschlossene Sammlung urchristlicher Schriften (von Aposteln und apostolischen Männern). Diese Sammlung ist deshalb kirchlich maßgebend, weil sie von den im heiligen Geiste Jesu Christi geschriebenen Schriften alle diejenigen umfaßt, welche als die ältesten, echten, grundlegenden Urkunden des Urchristentums für uns die hinreichende und einzig sichere Erkenntnisquelle rechten christlichen Glaubens und Lebens sind.

b) Der Kanon der alttestamentlichen Schriften ist eine um 100 v. Chr. (bzw. um 100 n. Chr.) abgeschlossene Sammlung israelitischer Schriften geschichtlichen, prophetischen und poetischen Charakters. Diese Sammlung ist in der christlichen Kirche maßgebend deshalb, weil und soweit, als sie die geschichtliche Person Jesu Christi vorbereitet und durch Christum und sein Werk bestätigt wird. Das A. T. ist deshalb weder als Ganzes noch in seinen einzelnen Teilen gleichwertig dem N. T. und kommt für den Christen nicht als göttliches Gesetz, sondern nur als zusammenhängende Urkunde der vorbereitenden, göttlichen Offenbarungsgeschichte in Betracht (vgl. §§ 14—17).

Anm. 5. Jesus Christus selbst hat weder ein göttliches Offenbarungsbuch geschrieben noch seine Jünger mit der Abfassung eines solchen beauftragt noch auch ihnen für ihre schriftstellerische Thätigkeit eine besondere Mitteilung des Geistes verheißen, sondern ihnen überhaupt nur die Predigt des Evangeliums zur Pflicht gemacht. Dieser Pflicht sind sie zuerst durch mündliche Predigt, Gemeindegründungen u. s. w. nachgekommen, und erst allmählich wurden sie durch die Umstände genötigt, schriftstellerisch für das Evangelium einzutreten. Die ältesten christlichen Urkunden sind Gelegenheitsschriften (Briefe, an einzelne oder an Gemeinden gerichtet), in denen der Apostel Paulus und andre unter Voraussetzung des den Adressaten bekannten Evangeliums eine Reihe von Fragen der Lehre und des Lebens in mehr oder minder festem Zusammenhang erörtern (die paulinischen Briefe zwischen 52 und 63). Daneben treten bald, in Anlehnung an jüdische Litteraturformen, christliche Offenbarungsbücher (so die Offenbarung Johannis und der „Hirt des Hermas", der im zweiten Jahrhundert hie und da zum N. T. gerechnet wurde). Neben christliche Lehrschriften (Ebräerbrief, 1. Joh., 1. Petr. und den ebenfalls zuweilen dem N. T. zugerechneten Barnabasbrief) treten endlich, als die nur mündliche Überlieferung unsicher wurde, zahlreiche Evangelienschriften. Durch Austausch und Auswahl entstehen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zunächst Sammlungen von kleineren Gruppen solcher urchristlicher Schriften, bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bezüglich der wesentlichen Bestandteile des neutestamentlichen Kanons in der („altkatholischen") Kirche sich ein ziemliches Einverständnis einstellt, und nunmehr das N. T. in Gebrauch und Würdigung gleichwertig neben das A. T. tritt, während früher allein die Herrenworte dem A. T. gleichgeachtet oder über dasselbe gestellt wurden. Bald wendete sich mit gutem, sachlichen Recht die Schätzung des A. und N. T.s so, daß die von Jesu handelnden offenbarungsgeschichtlichen Bücher (das N. T.) den nur auf Jesum vorbereitenden Büchern (dem A. T.) in ihrer Bedeutung vorgezogen wurden. Doch traten lebhafte Schwankungen in der Beurteilung einzelner urchristlicher Schriften (mehrere der „katholischen" Briefe, die Offenbarung Johannis, Ebräerbrief, — Hirt des Hermas, 1. und 2. Klemensbrief, Barnabasbrief, Lehre der 12 Apostel u. s. w.) erst seit dem Ende des 4. Jahrhunderts allmählich in den Hintergrund, und besonders durch die Thätigkeit Augustins († 430) wurde ein relativer Abschluß des neutestamentlichen Kanons erreicht.

Anm. 6. Bezüglich des A. T.s hat die alte Kirche und ihr folgend die römisch-katholische Kirche den durch die Apokryphen erweiterten Kanon der hellenistischen Juden kirchlich aufgenommen, während die Reformation auf den hebräischen Kanon allein zurückgegangen ist. — Auch hier zeigt sich, trotz des gemeinsamen Gegensatzes gegen die römische Kirche, ein relativer Unterschied zwischen den evangelischen Konfessionen: die Reformierten haben, äußerlich konsequenter, die Apokryphen als nicht kanonisch überhaupt aus ihren Bibelexemplaren ausgeschieden; Luther dagegen hat bekanntlich die Apokryphen in seine Bibelübersetzung aufgenommen, aber mit der ausdrücklichen Vorbemerkung: „Apokrypha, das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind". — Auch auf einen andern Unterschied reformierter und lutherischer Denkweise sei hier hingewiesen. Für die Reformierten kommt die ganze Bibel in erster Linie als der Gesamtausdruck des Willens Gottes in Betracht; deshalb sind sie viel eher geneigt zu einer gesetzlichen Behandlung der biblischen Aussagen und weniger bereit, wesentliche Unterschiede zwischen einzelnen Schriften oder auch zwischen dem A. und N. T. und ihrer Verwertung zuzugestehen. Für Luther und die Lutheraner, die auch hier wieder eine weitherzigere und anscheinend weniger geschlossene Anschauung vertreten, kommt die ganze Schrift in

erster Linie als die religiös-geschichtliche Urkunde des Evangeliums oder der Offenbarung Gottes in Christo in Betracht; deshalb richtet sich der Wert und die Bedeutung der einzelnen Schriften, Schriftabschnitte, Schriftstellen sowie des ganzen A. und N. T.s nicht nach den etwaigen Verfassernamen oder ähnlichen Äußerlichkeiten, sondern lediglich danach, ob und wie sie „Christum treiben". Auf diesem epochemachenden und allein völlig durchführbaren Maßstab und Grundsatz beruht auch dasjenige, was im vorliegenden Paragraphen über die heilige Schrift und in § 47 über das „Wort Gottes" gesagt ist.

Anm. 7. Der Gedanke und die Absicht, durch ihre Schriften einen neutestamentlichen „Kanon" zu schaffen, mußte den Aposteln und apostolischen Männern ganz fern liegen, weil sie die Wiederkunft Christi sehr bald erwarteten, weil alle wirklichen Christen nach ihrer Anschauung vom heiligen Geist erfüllt waren, und weil sie sich nicht bewußt waren, schreibend unter einer andern Einwirkung des heiligen Geistes zu stehen als bei ihrer übrigen Beschäftigung. Ist deshalb die mechanische Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts, wonach der heilige Geist die einzelnen biblischen Schriftsteller zum Schreiben veranlaßt, ihnen sowohl den Inhalt wie auch den Wortlaut ihrer Schriften eingegeben und somit eine in allen Einzelheiten unfehlbare, sich selbst auch dem Leser bezeugende, göttliche Offenbarungsschrift geschaffen haben soll, aufzugeben als unhaltbar und dem lebendigen Glauben und richtigen christlichen Verständnis gefährlich, so ist andrerseits zu behaupten, daß jene Schriften im heiligen Geiste Jesu und Gottes geschrieben sind, in der göttlichen Kraft und dem irdischen Dienst der erlösenden Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, kurz, in demselben Geiste Gottes, der in Christo vollkommen wirksam und offenbar geworden ist. Ebenso ist es zugleich geschichtlich durchaus verständlich und eine wunderbare Fügung der göttlichen Vorsehung, daß in derselben Zeit, in welcher sich die Anfänge eines falschen Traditionsprinzips durch das bischöfliche Amt bildeten (um 200), durch die Sammlung und Kanonisierung der urchristlichen Schriften ein zukunftsreiches und stetes Mittel der Gegenwirkung im neutestamentlichen Kanon zustande kam.

Anm. 8. Es ist zu beachten, daß die älteste Christenheit mehr als 100 Jahre hindurch von einem neutestamentlichen Kanon nichts gewußt hat, und daß dieser Kanon für uns seine einzigartige Bedeutung nicht deshalb hat, weil er von der „Kirche", d. h. in diesem Falle von einflußreichen, aber uns unbekannten, kirchlichen Männern, gegen 200, zusammengestellt ist, sondern weil seine Teile dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter entstammen und die bedeutendsten, uns erhaltenen, schriftstellerischen Zeugnisse des Urchristentums sind. — Es war charakteristisch und durchaus richtig, daß die Reformatoren ihren Satz von der alleinigen normativen Bedeutung der heiligen Schrift nicht bloß dem falschen Traditionsprinzip der Katholiken, sondern auch dem falschen Geistesprinzip der Schwärmer entgegenstellten. Denn nur durch jenen großen geschichtlichen Grundsatz wird der geschichtliche Zusammenhang, die geordnete Kraft und die Reinheit des Christentums gewahrt und allen enthusiastischen Irrungen, Unordnungen und Experimenten, sowie der Willkür, dem Subjektivismus und der Zersplitterung vorgebeugt.

Anm. 9. Man hat im vermeintlichen Interesse der Frömmigkeit alle „Kritik", d. h. alle genaue, wissenschaftliche und geschichtliche Untersuchung und Unterscheidung, von der Schrift fern halten wollen. Nun ist zwar klar, daß die wissenschaftliche Kritik, soweit sie entweder in oberflächlichem, unwissenschaftlichem Sinne oder in unfrommem Sinne geübt wurde, manche falsche Ergebnisse und manche Schädigung verursacht hat. Allein man sollte nicht vergessen, daß das Verbot aller Kritik und das wissentliche Ignorieren oder der grundsätzliche Wider-

spruch gegen alle Kritik erst recht ein Standpunkt der Willkür ist, welcher ebensowenig wissenschaftlichen Sinn wie christlichen Glauben verrät und, so „positiv“ und „gläubig“ er scheinen mag, doch in seinem Wesen und in seinen Wirkungen viel „negativer“ ist als jede besonnene Kritik. Die „Kritik“ an der heiligen Schrift ist unrecht, wenn eben die Kritik Selbstzweck ist und nicht Mittel zu einem höheren Zweck; sie ist unwissenschaftlich, wenn sie eine falsche Methode und falsche Maßstäbe anwendet. Aber eine rechte, wissenschaftliche, besonnene Kritik ist für den Protestantismus und sein Wesen geradezu notwendig und charakteristisch und findet in dem oben Ausgeführten ihre Begründung und ihr Recht. Auch ist z. B. Luther, wie seine Stellung zu den Apokryphen, zum Jakobusbrief, zur Offenbarung Johannis, seine Äußerungen über verschiedene Schriften des A. und N. T.s, seine Umstellung der neutestamentlichen Schriften und der Charakter seiner Bibelübersetzung zeigt, gerade wegen seines echten, kindlichen Glaubens ein um so unbefangenerer und kühnerer Kritiker an der heiligen Schrift gewesen. — Wenn man nun neuerdings vielfach die Kritik zugestanden, aber eine „pneumatische“, d. h. vom Geiste Gottes geleitete Kritik gefordert hat, so ist diese Forderung, so berechtigt sie in ihrem innersten Kern sein mag, doch völlig unpraktisch und dunkel. Denn wer will dem andern ohne Weiteres glauben, daß die Ergebnisse seiner Kritik vom heiligen Geiste herstammen? Und wer kann umgekehrt nachweisen, daß die Art seiner eigenen Kritik aus dem heiligen Geiste komme? Und wer soll entscheiden, wenn zwei oder mehrere Vertreter solcher „pneumatischen Kritik“ zu verschiedenen Ergebnissen kommen? — Man sieht, in welches Labyrinth die wirkliche Anwendung jenes Gedankens führt. Deshalb wird man vielmehr erwarten müssen, daß diejenigen, welche sich mit der wissenschaftlichen Behandlung der heiligen Schrift zu beschäftigen haben, d. h. die Theologen, zwar persönlich gläubige Christen sind und nicht mit ihrem ganzen Sein und Denken dem Herrn, seinem Heil und seiner Christenheit fernstehen, daß sie aber bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit auch an der heiligen Schrift ihre gottgegebene Vernunft nach Kräften brauchen und, was sie finden, in Aufrichtigkeit und Besonnenheit verwerten.

Anm. 10. Endlich ist bei der ganzen Lehre von der Schrift und bei ihrem Gebrauch das eigentümliche Verhältnis nicht zu übersehen, welches zwischen den drei Größen Geist, Wort und Schrift überhaupt obwaltet. Der Geist offenbart sich zwischen Person und Person am deutlichsten und vollkommensten durch das Wort, freilich nicht ohne dadurch seinem eigentlichen Wesen gewisse Beschränkungen und Veränderungen aufzuerlegen. Das Wort nimmt äußere Gestalt an und erwirbt sich Ausdehnung, Dauer und Geltung über weite Räume und Zeiten in der Schrift, aber wiederum nicht ohne auch seinerseits gewisse Seiten und Vorzüge seines eigentümlichen Wesens abzulegen. So kommt es, daß, soll die Schrift erwiesen werden als Träger des Geistes, zunächst der Geist in der Schrift das lebendige Wort hervorrufen und sodann das Wort die Schrift gleichsam auferwecken und lebendig machen muß, dann wird der Geist durch das Wort das richtige inhaltliche Verständnis der Schrift auch andern vermitteln und bezeugen.

3. „Positiv“ und christlich ist eine Lehre von der Schrift, wenn sie die Person Jesu Christi allezeit in den Vordergrund stellt, sie verstehen und würdigen lehrt. „Negativ“ und unchristlich ist eine Lehre von der Schrift, wenn sie die Herzen davon ablenkt, — sei es nun auf kritische Experimente, auf Fündlein der menschlichen Vernunft, auf theologische Lehren oder selbst auf einzelne biblische Stellen und Lehren und auf die Bibel selbst, als sei diese gleichwertig der Person Jesu Christi. Vgl. Joh. 5, 39.

Auch die heilige Schrift soll Christo und seinem Reiche nur dienen; und im Reiche der Vollendung wird auch „die heilige Schrift“ zu den vergangenen Mitteln Gottes gehören.

Anm. 11. Wichtig für die Stellung der verschiedenen Konfessionen ist auch die verschiedene Art der Schriftauslegung. Luther, bei seiner geschichtlich-religiösen Stellung zur Schrift, schätzt keineswegs alle einzelnen, beliebigen Schriftstellen einander gleich und sucht nicht in jeder einzelnen einen besonderen, verborgenen, göttlichen Sinn. Er vertritt die Grundsätze, a) daß zunächst die klaren, deutlichen Stellen und Abschnitte der heiligen Schrift zu befragen und danach unter Berücksichtigung des ganzen Zusammenhangs, soweit es möglich ist, die dunkeln, schwierigen und strittigen zu erklären sind; b) daß jede einzelne Stelle auch nur Einen Sinn hat und nicht, wie die aus Judentum und Heidentum herstammende und in der katholischen Kirche geltende allegorische Methode behauptet, neben dem eigentlichen buchstäblichen Sinn noch einen sog. moralischen Sinn und endlich noch einen verborgenen mystisch-geistigen Sinn, welch letzterer die eigentlichen Offenbarungsgeheimnisse der heiligen Schrift enthalte. Es versteht sich von selbst, daß die allegorische Methode, auf die Schriftauslegung angewandt, alles beweisen und alles verdrehen kann, also die reine Willkür ist. Auch für die religiöse, praktische Erbauung ist die Allegorie und die allegorische Methode nicht zu empfehlen. Die allegorische Methode erscheint reich und ist arm; sie führt alles auf dieselben und alles auf die eignen Gedanken zurück; sie spielt, aber sie lernt nicht mehr; sie ergötzt für den Augenblick, aber sie langweilt auf die Dauer und macht keine Fortschritte; sie schematisiert und legt Mosaik. Die geschichtliche, kritische Auslegung ist reich und scheint arm. Sie läßt der Mannigfaltigkeit der Geschichte und der Individualität des Lebens Raum und hört nicht auf, zu finden, zu lernen, zu erwerben und zu wachsen. Die allegorische Auslegung erscheint schwer und ist leicht und bequem; sie erfordert nur Dressur, Routine und geringe Kenntnisse. Die geschichtliche, kritische Auslegung ist dagegen schwierig, so einfach sie auch scheint; und wo sie praktisch wirken soll, erfordert sie gründliche Kenntnisse, Methode und Bildung.

Anm. 12. Über die Bekenntnisschriften und ihre normative Bedeutung vgl. § 49, besonders Anm. 1—4.

§ 68. Was wir wissen, und was wir nicht wissen. Glauben und Wissen.

1. Man pflegt oft das Verhältnis von Glauben und Wissen so darzustellen, als ob der Glaube zu dem Gebiete des natürlichen Wissens, seinem Inhalte und seinen Ergebnissen ein weiteres Gebiet übernatürlichen, göttlich geoffenbarten Wissens hinzufüge. Danach wäre der Glaube dort, wo es ein Wissen giebt, überflüssig; er träte dort ein, wo die Sicherheit des natürlichen, menschlichen Forschens, Erkennens und Wissens uns im Stiche ließe, und der Glaube wäre nichts anderes als eine gottgegebene, aber vielleicht doch recht unsichere Ergänzung unsers Wissens und eine notdürftige Abrundung unsrer „Weltanschauung“, die Fortschritte der Wissenschaft wären zugleich Niederlagen des Glaubens. Je mehr wir

durch Forschung und Wissenschaft erkennen könnten, um so geringer würde, so ist dann die Folgerung der Verteidiger der Wissenschaft, das Gebiet des Glaubens. Wo aber das Gebiet des Wissens mit dem Gebiet des Glaubens in Widerspruch geriete, habe der Glaube dem Wissen als dem gesicherteren Erkennen zu weichen. Dem gegenüber behaupten dann von einer gleichen Anschauung aus die wohlmeinenden, aber übel unterrichteten Vertreter des frommen Glaubens, daß unter solchen Umständen die göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheit unter jeder Bedingung aufrecht zu erhalten sei gegenüber den vermeintlichen Resultaten der Wissenschaft. Beide Folgerungen sind verkehrt, weil jene ganze Anschauung von dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen eine irrige, wohl auf den katholischen Dogmenglauben, aber nicht auf den lebendigen evangelischen Glauben passende ist.

2. Nur vorübergehend sei darauf hingewiesen, daß auch unsre wissenschaftliche Erkenntnis und ihre „Gesetze" keineswegs so sicher, so umfassend und so unumstößlich ist, wie man heutzutage häufig meint, und daß die letzten Gründe aller Wissenschaft immer auf Begriffen, Annahmen und Meinungen beruhen, deren Inhalt und Sicherheit nie nachgewiesen werden kann. Die Hauptsache ist hier, einzusehen, daß der fromme Christ keineswegs durch das Evangelium und den Glauben zu einem umfassenderen, unfehlbaren „Wissen" geführt wird als der natürliche Mensch. Wenn auch dem Christen in der Person Jesu Christi eine neue, unsichtbare Geisteswelt erschlossen und ein fester, unverrückbarer Grund und Maßstab seines Lebens und seiner Weltanschauung gegeben ist, so ist deshalb sein Leben nicht weniger, sondern mehr noch von Geheimnissen und Rätseln umgeben als das Leben des natürlichen, nicht christlichen Menschen. Alle wissenschaftlichen Probleme bleiben auch für den Christen trotz seines Glaubens bestehen; und eine ganze Reihe von Rätseln und Geheimnissen, Fragen und Problemen, welche der natürlichen Vernunft unbekannt sind, treten für die christliche Seele noch hinzu. Im Lichte der göttlichen Offenbarung empfindet der Christ erst recht, ein wie beschränktes, abhängiges, vergängliches, kurzsichtiges Wesen der Mensch im Ganzen der göttlichen Weltordnung ist. Aber über dieses demütigende Gefühl und über die unheimliche Wirkung aller dieser unendlichen Geheimnisse hilft ihm in Jesu Christo der schlichte Glaube hinweg, d. h. das lebendige Vertrauen zum persönlichen Gott als seinem himmlischen Vater. Wie das rechte Vertrauen eines Kindes keineswegs eine „Ergänzung" und Vervollständigung dessen ist, was das Kind über das Wesen, die Stellung, die Befugnisse, den Beruf, das Haus, die Werke seines Vaters weiß, und wie das kindliche Vertrauen am allerwenigsten in einen Widerspruch geraten kann zu dem, was es im Vaterhause sieht und hört und erkennt; und wie umgekehrt das Wesen und Thun eines

rechten Vaters, wenn es nur recht erkannt wird, das kindliche Vertrauen nicht mindert, sondern mehrt; so können auch rechter religiöser Glaube und wirkliches Wissen nie in endgültigen, unlösbaren Widerspruch zu einander treten, und der religiöse Glaube, d. h. das Vertrauen auf den himmlischen Vater in Christo, ist nie eine Ergänzung des weltlichen Wissens. Rechte, besonnene Wissenschaft und rechter, kindlicher Glauben können sich also gegenseitig nur stärken. Der christlich religiöse Mensch sollte der unbefangenste und hoffnungsreichste sein gegenüber der Wissenschaft; und der rechte, unbefangene Mann der Wissenschaft sollte die Kraft und Freiheit auch seines Wirkens im kindlichen, christlichen Gottesvertrauen finden.

Anm. 1. Der religiöse Glaube kann nur verglichen werden mit dem persönlichen Liebes- und Vertrauensverhältnis eines rechten Kindes zu seinem rechten Vater, die weltliche Wissenschaft daneben mit der mehr oder minder zusammenhängenden Kenntnis, welche das Kind in Schule, Haus und Verkehr über den Besitz seines Vaters und dessen einzelne Teile, über das Wesen der Natur, der Menschen, der organischen Wesen, über Gesellschaft und menschlichen Verkehr u. s. w. gewinnt. Nur bei einem ganz verfehlten Benehmen oder verkehrten Wesen des Vaters (wie wir es bei Gott eben nicht voraussetzen dürfen), oder nur bei einer ganz ungesunden, unkindlichen Gesinnung des Kindes kann zwischen diesen Kenntnissen und jenem Vertrauen ein Zwiespalt und Widerspruch entstehen. Ein rechtes Kind wird, auch wo es noch nicht volle Aufklärung hat über die ihm entgegentretenden Fragen und Schwierigkeiten, das kindliche Vertrauen zum Vater stets festhalten. Nie aber darf und soll ein Kind das Vertrauen zu seinem Vater nur dann und nur soweit haben und zur Anwendung bringen, wenn und soweit es mit seinem eignen Wissen und Können nicht weiter kann. Das rechte Vertrauen des Kindes zum Vater wird vielmehr mit dem reiferen Alter auch immer gründlicher, verständiger, bewußter und reifer. So soll auch, wenn überhaupt in Jesu Christo uns das Evangelium vom himmlischen Vater lebendig geworden ist, unser christlicher Glaube, d. h. unser auf Jesus Christus begründetes Vertrauen zu Gott nicht eine bloße Ergänzung sein zu unserm gewöhnlichen Leben und Wissen, sondern er soll alles, unser Wissen und unser Nichtwissen, unser Reden und Schweigen, unser Thun und Lassen, unser Handeln und Leiden durchdringen, tragen und verklären. Also: rechtes Glauben und rechtes Wissen stehen nicht mit einander im Widerspruch, ergänzen sich auch nicht wie die zwei ungleichen, aber zu einander passenden Teile eines Ganzen, können auch nicht für einander eintreten, sondern sie sind zwei ungleichartige, disparate Thätigkeiten des Menschen, die neben einander und mit einander bestehen sollen. Sie verhalten sich zu einander wie Liebe oder Freundschaft zu wissenschaftlicher Thätigkeit und irdischer Berufsarbeit. Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ist ein schwieriges Problem nur für eine scholastisch-katholische Anschauung vom Glauben und für eine unevangelisch-einseitige Schätzung des Wissens.

3. Es wird immerhin um der Deutlichkeit willen wünschenswert sein, im Gegensatz zu allerhand landläufigen, oberflächlichen Anschauungen und Urteilen einiges festzustellen von dem, was wir nicht wissen, und daneben die rechte Stellung des christlichen Glaubens darzulegen. Denn es muß endlich mit dem Wahn gebrochen werden, als könnten wir auf

Grund der christlichen Offenbarung auf alle möglichen und unmöglichen Fragen der Wißbegierde und der Neugier sichere Auskunft erteilen. Weniges wird schon genügen, um den wirklichen Sachverhalt zu zeigen:

a) Wir wissen nichts Sicheres über das endgültige Schicksal der außerchristlichen und vorchristlichen Völker, über den Zeitpunkt, in welchem Gott das Reich der Vollendung aufrichtet, und über die Weise, wie dies geschehen wird; wir wissen nichts über den Zustand der Verstorbenen, über die Frage der ewigen Vorherbestimmung Gottes und der Wiederbringung aller Dinge; wir haben auch keine Vorstellung von der Art und Form des ewigen Lebens und des Auferstehungslebens; ja, wir haben nicht einmal eine wissenschaftlich sichere Antwort über die Entstehung und das Wesen unserer Seele in ihrem Erdenleben. Trotzdem vertrauen wir, weil wir Jesum Christum und sein Reich kennen, auf die zukünftige Vollendung und Herrlichkeit und auf die väterliche, göttliche Erledigung aller dieser Fragen.

b) Wir können als Christen ebensowenig wie als natürliche Menschen wissenschaftlich endgültige Auskunft geben über das, was Leben, Kraft, Geist, Sein, Werden, Wirken, Raum und Zeit, All und Ewigkeit eigentlich ist; wir können keine wissenschaftlich erschöpfende Definition der Worte „Gott" und „Welt" geben; wir kennen nicht alle Gesetze des natürlichen, des geistigen, des geschichtlichen Lebens und Geschehens; wir wissen nicht, *wie* Gott die Welt geschaffen und welche Phasen er sie seit ihrer Entstehung hat durchmachen lassen, *wie* er wirkt, und besonders, wie er innerhalb der natürlichen Ursachen in der Welt wirkt. Aber wir haben eine lebendige, persönliche Empfindung und Erfahrung, ein gewisses Bewußtsein jener zuerst genannten Größen; und deshalb fühlen wir auch, daß unser Unvermögen, die letzten Fragen mit unserer Vernunft und Vorstellung zu lösen, die Wirklichkeit und den Wert jener in der Person Christi ganz einzigartig uns zur Erkenntnis und Erfahrung kommenden Größen keineswegs in Zweifel zu stellen vermag.

c) Wir wissen nichts von den in der geschichtlichen Offenbarung Jesu Christi nicht kundgewordenen, innergöttlichen Verhältnissen; die Glaubensgedanken der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit, der Weltschöpfung, Weltregierung und Welterhaltung sind uns notwendige, aber unerschöpfliche, unergründliche und unvorstellbare Postulate unsers religiösen Bewußtseins; wir können keine wissenschaftliche Aussage machen über die geheimnisvollen Ursprünge der Person Jesu Christi; wir können uns kein deutliches Bild machen von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Dasein und keine genaue wissenschaftliche Erklärung abgeben über die Art und Weise, wie Jesus jetzt mit Gott verbunden ist und bei Gott ist und mit Gott regiert. Aber auf Grund dessen, was wir von dem geschichtlichen Jesus Christus wissen und erfahren haben, vertrauen wir

darauf, daß er mit dem Wesen Gottes je und je unauflöslich verbunden ist, und daß alle jene unausdenkbaren Eigenschaften lediglich stehen in dem Dienste der vollkommenen, väterlichen, göttlichen Liebe, Gnade und Treue.

d) Wir kennen nicht alle Einzelheiten des Lebens Jesu; ja, ganze, große Abschnitte und wichtige Momente, z. B. die Auferstehung und die Geistesmitteilung, bleiben uns ihrem Inhalte und ihrer Art nach in Dunkel gehüllt. Wir wissen nicht, wie das Übel und das Böse in der Welt zu erklären ist, und wissen auf die Frage, in welchem Verhältnis irdisches Glück und Unglück zu sittlicher Würdigkeit und Unwürdigkeit stehe, keine unfehlbare Antwort zu geben. Wir wissen auch nicht, wie Gott es macht, daß er allen seinen Geschöpfen stets nahe ist und seinen Gläubigen seine Nähe und Gemeinschaft doch noch besonders zu teil werden läßt; wir können es nicht beschreiben, wie Gottes Geist sein Werk im Einzelnen an den Menschenherzen treibt, wann und wie die Einzelnen bekehrt werden, und wie der Prozeß der Bekehrung sich vollzieht; wir wissen auch nicht, wie Gott Gebete erhört oder wie Christus in den Sakramenten gegenwärtig und wirksam ist. Aber diese Grenzen unsers Wissens hindern uns nicht an der Überzeugung, daß alle diese Heilswirkungen sich vollziehen, und an der Hoffnung, daß wir dereinst auch über diese Rätsel und Geheimnisse die väterliche Aufklärung erhalten werden. Was wir erfahren und erleben und besitzen in Christo und in seinem Geiste, beruhigt uns über das, was wir nicht wissen und nicht verstehen an seinem Werke.

4. Man sieht, für den Christen ist die geschichtliche Person Jesu Christi und sein offenbares, geschichtliches Wirken der entscheidende, feste Punkt in der ganzen Welt und Weltgeschichte. Unser christlicher Glaube ist die persönliche Überzeugung, welche wir aus dem Eindruck der Person und des Wirkens Jesu Christi gewonnen haben; und ein solches überzeugungsvolles, auf geschichtliche Thatsachen und lebensvolle Erfahrungen gegründetes Vertrauen ist fester, kräftiger, wertvoller und siegreicher als alles Wissen, welches man durch Autoritäten, Überlieferungen, Experimente, technische Arbeit, logische Schlüsse gewinnt. Es schließt alle diese letztgenannten Dinge nicht aus, aber es ist etwas Anderes und Besseres und für unser persönliches Dasein Notwendigeres und Beseligenderes als sie. Ein solches Vertrauen verknüpft sich nicht bloß mit einzelnen Seiten unsers Wesens, sondern mit unserm eigensten Ich und Wesen selbst und giebt diesem einen neuen, seligen, reichen Inhalt und Wert und Charakter, — schon in einfach menschlich-persönlichen Verhältnissen, wie vielmehr da, wo wir in diesem Glauben und Vertrauen Gott selbst, dem höchsten, lebendigen, persönlichen Gut, und seiner persönlichen Offenbarung Jesu Christo uns anschließen.

§ 69. Die Dreieinigkeit.

1. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit bringt zu dem, was als der Inhalt des Evangeliums in dem bisherigen Zusammenhange dieses Unterrichts dargelegt ist, nichts Neues hinzu, sondern ist eine kurze, lehrhafte, einheitliche Zusammenfassung dessen, was der christliche Glaube von Gott, von Jesu Christo und vom heiligen Geiste weiß und bekennt. Was die Lehre von der Dreieinigkeit besagen will, muß also in deutlicher Weise sich sowohl bei der Darstellung der Person Jesu Christi (§§ 27—35) als auch bei der Lehre von der christlichen Gotteserkenntnis (§§ 36—43) und bei der Darstellung des Wesens und Wirkens des heiligen Geistes (§§ 44—66), zur Geltung gekommen sein und muß eigentlich die ganze Darstellung des Christentums an jedem Punkte beherrschen. Denn nie und nirgends kann man, wo überhaupt nur von christlicher Gottesoffenbarung und christlicher Frömmigkeit die Rede ist, irgendwie absehen, sei es von dem himmlischen Vater, der sich im Sohne selbst offenbart hat und im Geiste uns diese Selbstmitteilung zueignet, oder von dem Sohne, der uns allein den himmlischen Vater vollkommen offenbart hat als das Ebenbild seines Wesens und der Abglanz seiner Herrlichkeit und in dem heiligen Geiste weiter weilt und wirkt in seiner Christenheit, oder von dem heiligen Geiste, dem Geiste des Vaters und des Sohnes, welcher uns im Sohne den Vater recht erkennen und gläubig lieben lehrt und das Mittel für den Vater und den Sohn ist, bei uns Wohnung zu machen. Auch da, wo wir keineswegs mit unsern Gedanken auf die Dreieinigkeit reflektieren, liegt doch schon ungesucht und unbewußt in der Erkenntnis und der Verehrung jedes einzelnen der drei Glieder der Dreieinigkeit theoretisch und praktisch der notwendige Hinweis auch auf die beiden andern Glieder und auf das Ganze.

2. In der heiligen Schrift ist keine zusammenhängende, einheitliche, theologische Lehre von der Dreieinigkeit entwickelt und gegeben, ebensowenig wie sich in der Schrift eine solche „Lehre“ von Gott, von Christo oder vom heiligen Geiste findet. Auch wird in der heiligen Schrift der Ausdruck „Dreieinigkeit“, welcher erst um 200 n. Chr. in der Christenheit sich gebildet hat, nirgends gebraucht. Selbst kurze trinitarische Formeln sind im N. T. selten, finden sich aber an einzelnen wichtigen Stellen: so bei der Taufformel Mt. 28, 19f., bei dem christlichen Gruß und Segenswunsch 2. Kor. 13, 13. 1. Petr. 1, 1. 2 und an der Stelle 1. Kor. 12, 4—6. Von den theologischen Formeln, welche die Kirchenväter und Konzilien des 4. bis 7. Jahrhunderts mit Hilfe des platonisch-philosophischen Begriffsmaterials und auf dem Grunde der platonischen Erkenntnistheorie über die Dreieinigkeit aufgestellt haben, finden sich in der heiligen Schrift selbst höchstens einige Anklänge, so daß es dem laienhaften Blick scheinen muß, als sei ein gewaltiger sachlicher Widerspruch zwischen den schlichten Aussagen

der heiligen Schrift und der sog. kirchlichen Trinitätslehre. Nun muß ohne Weiteres zugegeben werden, daß man sehr leicht von einzelnen Bibelsprüchen aus eine scharfe und nicht unberechtigte Kritik an einzelnen Sätzen der theologischen Trinitätslehre üben kann; ferner, daß jene Theologen, indem sie eine möglichst geschlossene, einheitliche, sichere Lehre aufstellen wollten, bei ihren theoretischen Spekulationen den praktisch-geschichtlichen Charakter der christlichen Gottesoffenbarung vernachlässigt und, statt die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo fest im Auge zu behalten, über das übergeschichtliche Geheimnis des Wesens Gottes, dem gegenüber alle unsre Begriffe, Worte und Gedanken doch stets unzureichend sind, allerhand Hypothesen, weitgehende Folgerungen und Glaubensgesetze aufgestellt haben; sodann, daß man mit den Mitteln der Theologie und Philosophie den offenbaren Gott seinem Wesen entsprechend überhaupt nicht theoretisch darstellen kann (s. §§ 8—11. 36); endlich, daß die Behauptung, die Unterwerfung unter die (verstandene oder nicht verstandene) theologische Lehrformel von der Trinität sei zum Heile notwendig, unbiblisch und unchristlich ist. Andrerseits aber ist doch zu betonen, daß, wenn man die Fragestellung, die Vorstellungsweise und die geistigen und religiösen Gegensätze jener Jahrhunderte kennt und in Anschlag bringt, die damals festgestellte Lehre von der Trinität keineswegs so unbiblisch, widersinnig und fremdartig ist, wie sie dem Laien unserer Zeit erscheinen muß. Freilich zu einer mit der Vernunft völlig zu begreifenden deutlichen und lebendigen Vorstellung des dreieinigen Wesens Gottes hat man es nicht gebracht und nicht bringen können; auch ist die trinitarische Lehrformel mehr negativ gemeint, d. h. sie lehnt gewisse einseitige, das christliche Evangelium schädigende Lehrweisen ab, ohne ihrerseits die verschiedenen Elemente der erkannten Wahrheit positiv, einheitlich und allgemeinverständlich zusammenfassen zu können. Aber man wird nachweisen können, daß eben die Lehrweisen, welche durch die Trinitätslehre beseitigt und überwunden wurden, ungleich mehr dem eigentlichen religiösen und theoretischen Verständnis des Evangeliums schadeten als das theologisch-philosophische Geheimnis der Trinitätslehre; man kann auch nachweisen, daß die Trinitätslehre in der philosophischen Denk- und Ausdrucksweise jener Zeit die wesentlichen Grundgedanken der rechten evangelischen Gotteserkenntnis zusammenfaßt und wiederspiegelt. Nur ist zum vollständigen Verständnis dieser ganzen Frage eine gründliche Kenntnis der Geschichte der Philosophie und der Dogmengeschichte notwendig. Es soll in Anm. 1 versucht werden, die wesentlichen Gedanken der Trinitätslehre mit den Begriffen und Worten unsrer Zeit verständlich zu machen.

Anm. 1. Wenn die kurze, griechische Formel von der Trinität „*μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*“ lautet, so soll durch das erste Glied „Ein Wesen“ der Monotheismus streng festgehalten, also jede Art von Dreigötterei, mag man nun alle drei Götter einander völlig gleich an Wesen, Macht und Ehren oder den Einen als den eigentlichen Obergott, die andern als Untergötter sich vorstellen, aus-

geschlossen sein. Wenn nun das zweite Glied, im Zusammenhang mit der lateinisch-kirchlichen Übersetzung gewöhnlich im Deutschen durch „drei Personen“ wiedergegeben wird, so ist diese Übersetzung, da unsre Zeit etwas ganz anderes unter „Person“ versteht als das vierte Jahrhundert unter ὑπόστασις, ungenau und irreführend. Unter ὑπόστασις versteht die Ausdrucksweise jener Zeit eine selbständige Größe, die weder nur als eine Seite noch als ein Teil einer andern Größe zu denken ist. Somit enthält nun die Trinitätslehre folgende Gedanken:

a) wenn man über Gott in christlichem Sinne denken oder reden will, so darf man den himmlischen Vater, Jesum Christum, seinen Sohn und den heiligen Geist nicht von einander trennen. Wohl sind sie von einander zu unterscheiden. Aber sie gehören doch alle so notwendig zum Wesen Gottes, daß sie alle drei — und zwar sie allein — der Welt gegenüberstehen. Eine Lehrweise wie die des Arius, welcher nur den Vater als den wahren Gott anerkennt, aber Jesum oder den göttlichen Geist nur als „Geschöpfe“, als zur Welt gehörig oder als Untergötter gelten läßt, hebt genau genommen die wirkliche und vollkommene Offenbarung, d. h. Selbstmitteilung des göttlichen Wesens an die Menschheit auf. Umgekehrt macht eine Lehrweise, wie die des Sabellius, welche Vater, Sohn und Geist zeitlich von einander reißt, so, daß der Eine Gott zuerst in der Form des Vaters, darauf als Sohn und endlich als Geist wirke, sich also gleichsam in verschiedenen Daseinsformen nach einander offenbart habe, die geschichtliche Person Jesu (der doch selbst zum Vater betet), die ganze Heilsgeschichte und die praktisch-christliche Frömmigkeit unverständlich und unklar.

b) wenn wir in christlichem Sinne über den himmlischen Vater, Jesum Christum oder den heiligen Geist reden oder denken, so fordert jedes der drei Glieder ohne Weiteres die beiden andern und damit auch den Gedanken des göttlichen Wesens. Gott ist das höchste Gut als der Vater; in dem mit dem göttlichen Geiste völlig ausgestatteten Sohne offenbart er sich der Welt als das höchste Gut; im Geiste giebt er kraft der Wirksamkeit des Sohnes sich uns als das höchste Gut hin. Das Wesen Gottes ist nicht zusammengesetzt aus so und so viel Eigenschaften oder Teilen, sondern er ist die Eine heilige, vollkommene, väterliche Liebe und das persönliche höchste Gut. Aber gerade wenn wir unsern Gott so erkennen und verehren und ihm so glauben wollen, so sind Christus und der heilige Geist nicht bloß zufällige Seiten oder Teile oder Bilder Gottes, die wir ebensowohl beiseite lassen könnten oder gar, um das göttliche Wesen uns rein und einheitlich vorzustellen, beiseite lassen müßten; sondern sie sind ὑποστάσεις, d. h. selbständige, unumgänglich notwendige, für die Erkenntnis und das Dasein Gottes wesentliche, zu seinem eigentlichen, wahrsten, tiefsten Wesen gehörige Größen. Nur wenn in Christo (und seinem Reiche) das höchste Gut wirklich und wesentlich in die Weltgeschichte eingetreten ist, nur wenn im Geiste Gottes und Christi das höchste Gut wirklich und wesentlich auch uns zu teil wird, können wir wirklich von einer vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo und von dem vollkommenen und universalen Charakter der christlichen Religion reden. Über die Zusammengehörigkeit und Einheit der drei Faktoren im christlichen Gebet, d. h. also in der unmittelbaren Ausübung der christlichen Frömmigkeit siehe § 34, Anm. 5.

Anm. 2. Aus den Ausführungen der vorigen Anmerkung wird man ersehen, daß in der That das Bekenntnis zur Dreieinigkeit eine kurze, formelle Zusammenfassung alles dessen ist, was in jedem einzelnen Christenleben und in der ganzen Christenheit wirksam, offenbar, vorhanden, gültig, anerkannt ist, zugleich ein kurzer Ausdruck für die Einheitlichkeit und Wirklichkeit der vollkommenen, christlichen Gottesoffenbarung. Wenn nun die Theologen und Philosophen der Christenheit je und je gemeint haben, mit den Formeln und Gedanken der Drei-

einigkeitslehre und mit den daraus gezogenen, spekulativen Folgerungen auch Gottes „Wesen“ an sich, d. h. abgesehen von seiner Offenbarung erkennen und beschreiben zu können, so ist das nun freilich wieder ein Irrtum, der das Evangelium zu ganz andern Zwecken gebraucht, als zu denen, denen es nach Gottes und Jesu Willen dienen soll. Gerade als Christen müssen wir gegen solche aussichtslose Spekulationen um des Evangeliums willen protestieren; denn wir vertrauen darauf und sind dessen gewiß, daß das eigentliche, wahrhaftige, tiefste Wesen Gottes uns in Christo und im Geiste Gottes — und in dieser geschichtlichen Offenbarung allein und vollständig — sich mitteilt, nicht aber in unabsehbaren, geheimnisvollen Gründen *hinter* dieser Offenbarung liegt. Wozu sonst die Rede von der vollkommenen Offenbarung Gottes? Und wozu sonst der *rechte* Glaubensgedanke und die *rechte* Verehrung der Dreieinigkeit? —

3. Der rechte Glaube an die Dreieinigkeit ist nicht etwas mehr und etwas andres als das einfache, schlichte, christliche Vertrauen auf den himmlischen Vater, auf den Herrn Jesum Christum, auf den heiligen Geist. In der Wirklichkeit des praktischen Christenlebens kommt es also nicht auf ein theoretisches Verständnis oder auf ein äußeres, bekennendes Nachsprechen der theologischen Trinitätslehre ohne Verständnis (vgl. § 56) an, am allerwenigsten auf irgendwelche Spekulationen und Grübeleien über diese Lehre. Das drückt auch Luther deutlich aus, wenn er in der Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, überhaupt in dem ganzen Kleinen Katechismus, der doch die notwendige Summa des Evangeliums enthalten soll, von der Trinitätslehre im theologischen Sinne völlig schweigt und die Formeln und Ausdrücke der Trinitätslehre nicht verwendet. Damit steht er auch durchaus auf dem Boden der heiligen Schrift.

Anm. 3. Vgl. Melanchthon, Loci. theol: „Scriptura . . . vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere. Haec officia spiritus sancti prodest considerare. . . . In hac invocatione filii, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant.“ — Also die praktische christliche Frömmigkeit und das praktische Christenleben ist an sich schon die rechte Erkenntnis und die rechte Verehrung der heiligen Dreieinigkeit, auch das einzige vor Gott wertvolle Bekenntnis zur Dreieinigkeit.

4. In meisterhafter Weise hat Luther bei der Erklärung des Glaubensbekenntnisses im Großen Katechismus den Inhalt der drei Glaubensartikel abschließend charakterisiert (II, §§ 63—70): „Siehe, da hast du das ganze göttliche Wesen, Willen und Werk, mit ganz kurzen und doch reichen Worten, aufs allerfeinste abgemalet, darin alle unsre Weisheit stehet, so über aller Menschen Weisheit, Sinne und Vernunft gehet und schwebt. Denn alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß danach getrachtet hat, was doch Gott wäre, und was er im Sinne hätte und thäte, so hat sie doch der keines je erlangen mögen. Hier aber hast du es alles aufs allerreichste; denn da hat er selbst offenbaret und aufgethan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte, und über das, daß er uns alles gegeben und ein-

gethan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist gegeben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir könnten (wie droben erklärt) nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Huld und Gnade erkenneten, ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen, denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbart wäre. Darum scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur Einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, wie er gegen ihnen gesinnt ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darum sie im ewigen Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den Herrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind. — Aus dem siehest du nun, daß der Glaube gar eine viel andere Lehre ist denn die zehn Gebote; denn diese lehret wohl, was wir thun sollen; jene aber saget, was uns Gott thue und gebe. Die zehn Gebote sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben, den Glauben aber kann keine menschliche Klugheit begreifen und muß allein vom heiligen Geist gelehret werden. Darum macht jene Lehre noch keinen Christen, denn es bleibet noch immer Gottes Zorn und Ungnade über uns, weil wir's nicht halten können, was Gott von uns fordert; aber diese bringet eitel Gnade, macht uns fromm und Gott angenehm. Denn durch diese Erkenntnis kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes, weil wir hie sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, was er hat und vermag, uns giebt zu Hilfe und Steuer, die zehn Gebote zu halten: der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werke, der heilige Geist alle seine Gaben.

Das sei jetzt genug vom Glauben, einen Grund zu legen für die Einfältigen, daß man sie nicht überlade, auf daß, wenn sie die Summa davon verstehen, sie danach selbst weiter nachtrachten und, was sie in der Schrift lernen, hieher ziehen, und immerdar in reicherem Verstand zunehmen und wachsen. Denn wir haben doch täglich, solange wir hie leben, daran zu predigen und zu lernen."

§ 70. Die Einheit und Einheitlichkeit des Evangeliums.

1. Wie es nur Einen Gott und Einen Herrn, nur Ein Gottesreich und Eine Christenheit, nur Einen Gottesgeist und Ein Heil giebt, so auch nur Ein Evangelium, und zwar das Evangelium, welches in der Einen geschichtlichen Person Jesu Christi in die Weltgeschichte eingetreten

ist. In diesem Sinne ist der Anspruch der christlichen Religion auf Vollkommenheit und Allgemeingültigkeit um ihres inneren Wesens und ihrer Wahrheit willen unumgänglich (s. § 3). Die Anerkennung irgend eines anderen Evangeliums, d. h. einer anderen religiösen oder philosophischen Gottes- und Weltanschauung, als eines gleichwertigen neben dem christlichen Evangelium ist völlig ausgeschlossen (Lk. 10, 42. Apgsch. 4, 12. Gal. 1, 6—9. 1. Kor. 1, 13, Ebr. 13, 8, 1. Joh. 5, 12): man kann an jenem Einen Evangelium mehr oder minder bewußt, lebendig, innig, kräftig teilhaben, oder man steht ihm fremd, gleichgültig oder feindlich gegenüber; aber eine gleichzeitige Anerkennung des Evangeliums und einer andern dem Geiste des Evangeliums fremden oder widersprechenden Weltanschauung ist unmöglich. So ist das Evangelium, gerade weil es die Botschaft und das Anerbieten des höchsten Heils ist, eine Macht der Scheidung und der Entscheidung in Menschenleben und Weltgeschichte (Mt. 6, 24. 10, 13. 32—42. 13, 3—23, 16, 24—26. 22, 1—14. 25, 31—46. Lk. 11, 23. 13, 23—30. 17, 33—36. 19, 42. Joh. 3, 17—21. 5, 24—30. 6, 68 f. 8, 12. 10, 1—11. 12, 38—50 u. s. w.).

2. Damit ist nun freilich nicht behauptet, daß wir, so sehr wir von der Wahrheit und dem Rechte unsers Verständnisses und unsrer Auffassung des Evangeliums überzeugt sind und überzeugt sein müssen, dasjenige, was vom Evangelium selbst gilt, auch von unserer Auffassung des Evangeliums ohne Weiteres geltend machen dürfen. In der Gewißheit unserer eignen Glaubensüberzeugung sollen wir froh und dankbar sein; in der Beurteilung der christlichen Überzeugung und Anschauung andrer vorsichtig, weitherzig und liebevoll, da nicht uns, sondern allein dem Herzenskündiger das Urteil zusteht Röm. 14, 4—10. 12—23. Eine Entschiedenheit der Glaubensüberzeugung, welche einem andern die Gemeinschaft mit dem Herrn abspricht, auch da, wo dieser trotz mancherlei Irrtümer und Mängel doch den deutlichen, aufrichtigen Wunsch und Willen hat, dem Herrn zu dienen und anzugehören, ist unevangelisch, mag nun solches Aburteilen von einzelnen Christen oder offiziell von kirchlichen Gemeinschaften geübt werden. In dieser Hinsicht unterscheidet sich wiederum das römische Papstreich, welches alle, die sich seiner Auffassung und Darstellung des Evangeliums, seinen göttlichen Ordnungen, seinen „unfehlbaren“ Lehren, seiner „apostolischen“ Vollmacht nicht fügen, aus der Christenheit ausschließt, verdammt und als verlorene und verworfene „Ketzer“ betrachtet und behandelt, ganz wesentlich von dem evangelischen Christentum, welches in seinem freien, lebendigen Suchen nach dem wahren Sinn und Vollgehalt des Evangeliums, in seiner ganz andersartigen Bestimmung und Schätzung des religiösen Glaubens und in seiner neuen, geistigen Auffassung von dem Wesen der „Christenheit“ (s. § 45) die Kraft und das Recht findet, die eigene Überzeugung mit Entschiedenheit zu vertreten und doch auch in andern Konfessionen Evangelium und wahres

Christentum anzuerkennen. Für uns Evangelische sind die einzelnen Mitglieder andrer Konfessionen, welche wirklich aufrichtig Christen sein wollen, nicht Ketzer, sondern Brüder, wenn auch irrende Brüder.

Anm. 1. Bei allem entschiedenen Widerspruch, den das offizielle römische Wesen und System, die Einrichtungen und Lehren der römischen Kirche als solche verdienen, sollen wir uns doch hüten, jeden einzelnen katholischen Christen — und sei er auch Papst — gleich als verantwortlichen Vertreter und bewußten und schuldigen Urheber jenes ganzen unevangelischen Kirchensystems zu behandeln. Im Verkehr mit Menschen, welche religiös lebendig, aber durch ihr ganzes Leben an andere Anschauungen gewöhnt und in andern Anschauungen erzogen sind, als wir sie für richtig halten, sollen wir überhaupt sehr vorsichtig sein und nie vergessen, daß alle die idealen Mächte der Pietät, Sitte, Autorität, des Heimatgefühls u. s. w., welche sich für uns mit unsern religiösen Anschauungen verbinden, bei jenen eben für ihre, ganz andersartigen Anschauungen wirksam sind. So leicht es nun vielleicht ist, eine Ansicht zu verändern, so schwer ist es, sich in ein ganz anderes, der Erziehung und den bisherigen Lebensverhältnissen fremdes oder entgegengesetztes Lebensgefühl und Bewußtsein hineinzuversetzen oder hineinzuleben. Ein solcher Wandel geht in der Regel nicht ohne große, innere Erschütterungen vor sich und hinterläßt seine deutlichen Spuren; selbst bei den bedeutendsten und entschiedensten Konvertiten pflegt die Art und Atmosphäre ihres früheren Standpunktes noch sehr lange und kräftig nachzuwirken. — Einer wirklichen Überzeugung sind wir immer Achtung und, soweit sie nicht zur offenbaren Sünde wirkt, auch Duldung schuldig. Überzeugungslose Gleichgültigkeit oder überzeugungslose, knechtische Devotion ist weit verwerflicher und viel energischer noch zu bekämpfen als eine verkehrte Überzeugung.

Anm. 2. Im Katholizismus wird ein jeder, der sich von der Hierarchie trennt, auch als aus der „Kirche" ausgeschlossen betrachtet; und wenn er die römisch-kirchliche Lehre wirklich kennt und trotzdem sich bewußt den Forderungen der „Kirche" nicht fügt (formale Ketzerei), so wird ihm sogar die ewige Seligkeit abgesprochen. Wir Protestanten bekennen dagegen ausdrücklich, daß auch in den andern christlichen Konfessionen, Sekten und Richtungen noch Evangelium, wenn auch in verkümmerter Gestalt, vorhanden und wirkliches Christentum, wenn auch unter großen Schwierigkeiten, möglich ist. In der Regel pflegt man sich aber nicht deutlich zu machen, daß es nach evangelischer Anschauung wirklich dasselbe Evangelium und dasselbe christliche Leben ist, welches bei den wahren Christen in allen Konfessionen zur Geltung kommt. Es ist nicht so, daß wir Protestanten zwar in der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben Heil, Leben und Seligkeit hätten, die rechten Christen andrer Konfessionen aber auf irgend welche andre Weise. Vielmehr, wenn wir wirklich ernstlich glauben, daß alle Sündenvergebung, alles christliche Leben und alle Seligkeit auf der rechtfertigenden Gnade allein beruht, so schließt dieser Glaube notwendig die Folgerung in sich, daß auch alle diejenigen, welche in der katholischen Konfession oder in einer andern Kirchengemeinschaft wirklich zur Einen, heiligen, wahren Christenheit gehören, ebenfalls diese rechtfertigende Gnade Gottes erfahren und des rechtfertigenden Glaubens leben. Dabei werden wir dann freilich meist annehmen müssen, daß diese Frommen vielleicht gerade in dem, was sie unbewußt haben und üben und am wenigsten schätzen, das Eine, das not ist, haben, während alles andre, auf welches sie vielleicht gemäß der Lehre und dem Charakter ihrer Konfession großes Gewicht legen, vor Gott überhaupt nicht in Betracht kommt und thatsächlich eher ein Hindernis als ein Förderungsmittel rechten christlichen Lebens ist. Selbst in den mechanischen Getriebe des römischen Kirchenwesens ist also ein einfacher, kindlicher Herzensglaube

der Einzelnen recht wohl möglich. Aber das ist der Fehler des römischen Kirchentums, daß dieser allein gottgefällige Glaube erschwert, ertötet, geringgeschätzt, zu fremden Zwecken ausgenutzt und auf fremde, minderwertige Ziele hin erzogen wird.

Anm. 3. Übrigens mag auch hier nochmals auf dasjenige hingewiesen werden, was §§ 47. 49. 52. 56 über das Wort Gottes, den Glauben und das Bekenntnis gesagt ist.

3. Das Eine Evangelium ist unendlich reich und mannigfaltig. Es kann von den verschiedensten Seiten aus betrachtet, in den verschiedensten Lagen angewandt, bei den verschiedensten Bedürfnissen erprobt, in den verschiedensten Beziehungen bewährt werden, — es wird, auch unter den eigenartigsten und nie vorher dagewesenen Verhältnissen und Aufgaben, seine ursprüngliche und schöpferische Kraft nie verleugnen und immer neue fruchtbare, beseligende Glaubensgedanken, Gaben, Ordnungen und Werke hervorbringen und für den alten, ewigen Inhalt in jedem neuen Zeitalter auch die entsprechende Form finden. Das alles vermag es aber nur deshalb, weil es nicht wie ein Gesetz oder wie eine philosophische Lehre oder wie eine technische Anweisung zusammengesetzt ist aus vielen einzelnen Regeln und Wahrheiten, sondern in sich völlig eins und einheitlich. Diese Einheitlichkeit beruht nicht auf der Einheit eines von Menschen erdachten und entwickelten oder von Gott übernatürlich mitgeteilten Lehrsystems (das wäre wieder ein totes Gesetz und kein Evangelium), sondern auf der Einheit eines lebendigen, gottgeschaffenen, zu freier Entfaltung fähigen Organismus, der aus eigener Lebenskraft, je nach den Umständen, sich entwickelt und aus keimhaftem, unscheinbarem Ursprung zu alles durchdringender und alles umfassender Bedeutung und Wirksamkeit bestimmt ist (Mt. 13, 31—33). Oder mit andern Worten: diese Einheitlichkeit des Evangeliums beruht im letzten Grunde darauf, daß es sich gar nicht um eine Lehre handelt, sondern um ein einheitliches, großes, weltumfassendes Werk — das Reich Gottes, und um das Verhältnis zu der Einen lebendigen Person, die selbst der ganze Inhalt des Evangeliums ist, — zu der Person Jesu Christi; und um die wirkliche Lebensgemeinschaft in der Einen lebenschaffenden göttlichen Kraft, — dem Geiste Gottes und Jesu Christi. An einem Werke helfen wir entweder mit, oder wir stehen ihm fern. Zu einer Persönlichkeit haben wir entweder Vertrauen oder wir haben kein Vertrauen zu ihr, mögen wir weiter über sie denken, was wir wollen. Eine Kraft besitzen und brauchen wir — oder wir haben keine Ahnung von ihrem Wesen. Wo wir die Kraft — und sei es zunächst in ganz geringem Maße — haben und anwenden, wird sie sich von selbst mehren. Ebenso wächst ein Vertrauensverhältnis zu einer Person ganz von selbst, wenn das Vertrauen nur geübt und gebraucht wird. Und ein Werk, an das wir Hand anlegen, wird nicht nur selbst durch unsre Mitarbeit wachsen, sondern auch uns selbst mehr und mehr beeinflussen und gewinnen. So ist die Einheitlichkeit des Evangeliums, die seinem innersten Wesen entspricht, ein

Trost für die Wirklichkeit des unvollkommenen, werdenden Christenlebens (vgl. Mk. 4, 26—29).

Anm. 4. Jesus Christus selbst hat nicht eine theologische Lehre oder gar ein System der „Dogmatik" und „Ethik" gebracht oder bringen wollen; wäre das seine Absicht gewesen, so würde seine Art und sein Auftreten sehr mangelhaft gewesen sein. Noch weniger hat er in seinen Reden die zerstreuten Stücke eines zusammenhängenden, geoffenbarten, göttlichen Lehrgesetzes ausstreuen wollen, welche von den Theologen zusammengefügt und entwickelt, von der „Kirche" bewacht und von den Gläubigen anerkannt werden sollten. Innerhalb des theologischen Berufes ist es allerdings notwendig, sich auch theoretisch die Einheitlichkeit des Evangeliums klar zu machen und die heilige Schrift, wie die überlieferte Kirchenlehre geschichtlich und systematisch zu verstehen. Allein wenn dasjenige, was von der theologischen Berufsarbeit gilt, ohne weiteres auf die religiöse Stellung zum Evangelium übertragen wird, so ist das ein gefährlicher Mißgriff. Es ist doch mindestens sehr zweifelhaft, ob der Herr Jesus Christus mit Wohlgefallen auf die Systematisierung und theologisch-kirchenrechtliche Vergesetzlichung seines Evangeliums sieht, wenn die praktische Wirksamkeit und die lebendige Kraft seines Wortes und seines Werkes dadurch beeinträchtigt wird. Jesus selbst hat uns etwas anderes und mehr gebracht als ein göttlich geoffenbartes System der Glaubens- und Sittenlehre: sich selbst, sein Reich und seine Liebe.

Anm. 5. Indem die Reformatoren auf Grund des neuerkannten Evangeliums Kritik an der überlieferten „Kirchenlehre" und ihren „Dogmen" übten und eine Reihe dieser Dogmen wegen ihres offenbaren Widerspruchs gegen das Evangelium ablehnten und ausschieden, haben sie zwar theoretisch die überlieferte Anschauung von einer Reihe zusammengehöriger, göttlicher Lehrwahrheiten nicht verändert, vielmehr in verschiedenen Fällen dieser Anschauung Einfluß auf ihre Entscheidungen gegönnt. Trotzdem haben sie praktisch und thatsächlich jene formelle Anschauung durchbrochen. Es läßt sich leicht nachweisen, daß sie nicht viele nebeneinandergestellte „Dogmen", sondern nur das Eine Evangelium kennen, das in den verschiedenen „Lehren" bei stets gleichem Inhalt die mannigfachste Formulierung erhält. Man kann sich z. B. an den reformatorischen Schriften, insonderheit den Bekenntnisschriften leicht davon überzeugen, daß es sich stets um Ein und dasselbe praktische Evangelium für sie handelt. Mögen sie von Christo reden und alles, was ihm gilt, nach dem Grundsatz regeln, daß sein Werk recht erkannt, seine Ehre nicht beeinträchtigt, sein vollkommenes Heil wirklich hingenommen werden müsse; oder mögen sie von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben als von dem einzigen, wahren Heilsweg reden; oder mögen sie von Gott reden, der, sonst ein zorniger Richter, in Christo sich uns als gnädiger, liebreicher Vater offenbart; oder mögen sie von dem Wesen und der Schwere der Sünde reden, die ohne das Evangelium auf allen Menschen lastet; oder mögen sie vom Troste der Gewissen reden, der die notwendige Probe einer rechten evangelischen Verkündigung sei; oder mögen sie von der „Christenheit" oder der „christlichen Vollkommenheit" oder von der „Seligkeit" reden, — eigentlich sind alle ihre Ausführungen immer und immer wieder dieselben: sie kennen im letzten Grunde nur Ein Dogma: „Jesum Christum" oder „das Evangelium."

Anm. 6. Es mag ausdrücklich noch darauf hingewiesen werden, daß mit dieser praktischen Einheit und inneren Einheitlichkeit nicht zugleich jede theoretische Darstellung dieses Evangeliums von allen ungelösten Problemen und Widersprüchen erlöst ist. Ist doch schon mehrfach darauf hingewiesen, daß das Evangelium mit der natürlichen Vernunft allein gar nicht verstanden werden kann, und daß Paradoxien gerade zum notwendigen Wesen des wirklichen Evangeliums gehören (s. § 24, 7). So wird der Skeptiker und der rein theoretische

Kritiker immer Einwände und Bedenken gegenüber der Einheitlichkeit des Evangeliums behalten.

Anm. 7. Nur von der Einheitlichkeit und der umfassenden, entfaltungsfähigen Mannigfaltigkeit des Evangeliums aus kann man das Recht und den Sinn des Herrenworts Mt. 13, 52 recht verstehen: „Ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorträgt.“ Also nicht Neues allein, damit die Verkündigung nicht losgelöst sei von dem Einen geschichtlichen Grunde. Aber auch nicht Altes allein, damit die evangelische Verkündigung nicht zu einer unverstandenen, unverständlichen und ohnmächtigen Kunde aus der Vergangenheit werde. Das Neue muß aus dem Alten hervorgegangen, durch das Alte bewährt sein. Das Alte soll in dem Neuen wieder lebendig, mit dem Neuen zusammen verständlich und kräftig werden: das Überlieferte und Ererbte will innerlich neu erworben, das Neue und Frischerrungene mit dem alten Geiste erfüllt sein. — Das alles ist nur möglich, wenn es sich um ein lebendiges, einheitliches Evangelium handelt.

4. Das wirkliche Christenleben beginnt also nicht damit und besteht nicht darin, daß man einer Reihe christlicher Heilswahrheiten oder vielleicht ihrer vermeintlichen Summe seine Zustimmung erteilt und diese Heilswahrheiten als das unverbrüchliche Gesetz eines neuen Lebens hält, anerkennt, vertritt und verteidigt, sondern das rechte Christenleben beginnt damit, daß man Einer Seite des Evangeliums, Einem kräftigen Glaubensgedanken des Christentums wirklich Herz und Sinn öffnet und so das Evangelium als eine Kraft in sein Leben aufnimmt. Unter welchem Namen und von welcher Seite her das Evangelium so unser Herz gewinnt, ob als die Verkündigung von der Gnade und Vergebung, als die Forderung des Glaubens und der Sinnesänderung, als das Anerbieten der göttlichen Geisteskraft und der Gemeinschaft mit Gott, als die Kunde vom Gottesreiche, als die Aufforderung zum Himmelreich und zur Mitarbeit an demselben, als die Leitung zur rechten Vollkommenheit, als die Bürgschaft des Friedens und Lebens, als die Gewißheit der Vaterliebe Gottes, als die Aufnahme in eine neue Menschheit und in ein neues Leben u. s. w., — alles das ist an sich einerlei und bei den einzelnen Menschen, je nach ihren Lebensverhältnissen, sehr verschieden. Aber darauf kommt es an, daß ein jeder wirklich und ernstlich irgendwie dem Gotteswort Herz und Leben erschließt; dann wird das lebenschaffende Wort Gottes sich in ihm und für ihn schon weiter entfalten und ihm auch die anderen herrlichen Seiten des Evangeliums mehr und mehr zum Verständnis bringen und zur Wirklichkeit machen und ihm die Kraft geben, Frucht zu bringen in Treue und Geduld. So wird er in der Christenheit immer besser die selige Freiheit der Kinder Gottes im Glauben und in der That sich aneignen und wirklich als Bürger und Hausgenosse des Gottesreichs das Leben haben Lk. 8, 15. Jak. 1, 25. Denn „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft.“ 1. Kor. 4, 20.

Anhang.

I.

Ausführlicher behandelte, schwierige Stellen der heiligen Schrift.

Ps. 51, 7. § 22, Anm. 3. — Mt. 1 und Lk. 1 und 2. § 35, 3. — Mt. 4, 1 ff. § 33, Anm. 2. — Mt. 19, 16—26. § 63, Anm. 5. — Mt. 20, 28. § 33, Anm. 7. — Mt. 25, 31—46. § 40, Anm. 2. — Mt. 26, 26 ff. § 33, Anm. 7. — Mt. 27, 46. § 33, Anm. 4. — Mk. 3, 29. § 44, Anm. 8. — Lk. 10, 30—37. § 24, Anm. 3. — Lk. 10, 38—42. § 63, Anm. 12. — Joh. 1, 1—18. § 35, 5. — Röm. 3, 25 ff. § 38, 4 und Anm. 12. — Röm. 5, 12. § 22, Anm. 3. — Röm. 8, 18—23. § 40, Anm. 3. — 2. Kor. 2, 9. § 35, 4 und Anm. 1. — Phil. 2, 5 ff. § 35, 4 und Anm. 1. — Offenb. Joh. 20, 2—6. § 17, Anm. 1.

II.

Verzeichnis der Stellen, in denen Luthers kleiner Katechismus, bzw. Luthers großer Katechismus herangezogen ist.

Das erste Hauptstück: § 6, Anm. 5. — § 24, Anm. 2. — § 46, Anm. 11. — § 47, Anm. 7. — § 52, Anm. 4. — § 53, Anm. 2. — § 58, 2. — § 59, 5. 6. — § 60, Anm. 5.

Das zweite Hauptstück: § 20, 5. — § 23, Anm. 2. — § 30, Anm. 2. — § 33, 8. — § 34, 5. — § 35, Anm. 1. — § 36, 4. — § 38, Anm. 14. Anm. 17. — § 41, 3 und Anm. 2. — § 42, Anm. 1. — § 44, Anm. 7. — § 45, Anmerkungen 1, 2, 6, 7, 11, 12, 14. — § 47, Anm. 7. — § 53, Anm. 2. — § 64, 2. — § 69, 3. 4.

Das dritte Hauptstück: § 22, 8. — § 24, Anm. 1. — § 26, 1. — § 46, Anm. 6 und 14. — § 47, Anm. 7. — § 53, Anm. 2. — § 54, 2. — § 60, Anm. 5. — § 63, Anm. 10. — § 65, Anm. 18.

Das vierte Hauptstück: § 34, 5. — § 47, Anm. 7. — § 48, Anm. 3. — § 48, 3. — § 51, Anm. 2. — § 53, Anm. 2.

Das fünfte Hauptstück: § 47, Anm. 7. — § 48, Anm. 3 und Anm. 12. — § 53, Anm. 2. — § 55, Anm. 1.

III.

Übersetzung bzw. Erläuterung der lateinischen und griechischen Citate und Ausdrücke des Textes.

Vorbemerkung. Dieser Teil des Anhangs soll solchen Lesern und Leserinnen, welche des Lateinischen und Griechischen nicht kundig sind, das Verständnis des „Unterrichts" ermöglichen. Ausdrücke, welche schon im Texte selbst übersetzt oder erklärt sind, werden hier nicht noch einmal erwähnt.

§ 4, 3: ζωή, Leben. — ἡ ὄντως ζωή = das wirkliche Leben. — § 5, 4: civitas Dei = Gottesstaat. — § 6, 3: der Satz „tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" stammt aus dem Anfang der berühmten „Bekenntnisse" des großen Kirchenvaters Augustin († 430) und bedeutet: „du (Gott) hast uns geschaffen, daß wir in dir leben sollen, und unruhig ist unser Herz, bis es bei dir Ruhe findet." — § 8, 1: E consensu gentium = aus der Übereinstimmung der Völker. — § 9, 1 nebst Anmerkungen: via causalitatis = Weg der Ursächlichkeit; via eminentiae = Weg der Steigerung; via negationis = Weg der Verneinung.

§ 14, 2: civitas Dei = Gottesstaat. — § 18, 2, c: σωτηρία = Rettung, σώζεσθαι = gerettet werden (von Luther meist durch „Heil" oder „Seligkeit" und „selig werden" übersetzt). — § 18, Anm. 1: δόξα = Glanz, Herrlichkeit, herrliches Wesen. — § 20, Anm. 1: ἀποκατάστασις = Wiederbringung, Wiederherstellung. — § 22, 1: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου = der Fürst dieser Welt. — § 22, Anm. 3: die angeführten Worte des Augsburgischen Bekenntnisses lauten wörtlich übersetzt: „Weiter lehren sie, daß nach dem Falle Adams alle natürlich erzeugten Menschen geboren werden mit Sünde, d. h. ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen gegen Gott und mit der bösen Lust." — Die verkehrte Übersetzung der gewöhnlich als Vulgata bezeichneten und von den Römisch-Katholischen als maßgebend anerkannten Bibelübersetzung bei der Stelle Röm. 5, 12: „in welchem alle Menschen gesündigt haben" drückt die Meinung aus, daß alle Menschen in Adam gesündigt hätten. — § 22, Anm. 7: das Citat aus Ovid lautet übersetzt „ich erkenne das Bessere und billige es, folge aber dem Schlechteren". — § 24, Anm. 1: die Stellen der Apologie lauten in deutscher Übersetzung: II, 49. „Der Glaube ist ein Gottesdienst, welcher die von Gott dargebotenen Wohlthaten hinnimmt; die Gerechtigkeit des Gesetzes ist ein Gottesdienst, welcher unsere Verdienste Gott anbietet. Durch den Glauben will Gott so verehrt werden, daß wir von ihm hinnehmen, was er verheißt und anbietet. 60. So will Gott bekannt werden, so will er verehrt werden, daß wir seine Wohlthaten von ihm hinnehmen. III, 107. Es ist aber auch dieser Gehorsam gegen Gott, seine dargebotene Verheißung annehmen zu wollen, nicht minder ein Gottesdienst als die Liebe. Gott will, daß ihm Glauben geschenkt werde, er will, daß wir von ihm Güter annehmen, und das erklärt er für den wahren Gottesdienst. III, 189. So besteht die Verehrung und der Gottesdienst des Evangeliums darin, daß wir Güter von Gott hinnehmen; dagegen besteht der Gottesdienst des Gesetzes darin, daß wir unsere Güter Gott anbieten und darbringen". — § 25, 2: κληρονομία τοῦ κόσμου, das Erbe oder die Ererbung der Welt. — § 28, 1 lautet übersetzt: „die Erkenntnis Christi ist die Erkenntnis seiner Wohlthaten." — § 28, Anm. 1. Die Stellen der Apologie lauten in wörtlicher Übersetzung: II, 101. „Was aber ist Kenntnis Christi anders als die Kenntnis der Wohlthaten Christi, der Verheißungen, welche er durch das Evangelium in die Welt hat ausgehen lassen? Und die Kenntnis dieser Wohlthaten bedeutet in eigentlichem und wahrem Sinne Glauben an Christum, nämlich glauben, daß Gott, was er um Christi willen verheißen hat, gewißlich erfüllt." III, 33. „Das Weib kam herzu mit der Ansicht von Christus, daß man bei ihm Vergebung der Sünden suchen müsse. Diese Verehrung ist die höchste Verehrung Christi. Sie hätte Christo nichts Höheres zuerkennen können. Das hieß in Wahrheit den Messias anerkennen, bei ihm Vergebung der Sünden suchen. Weiter, so von Christo denken, so ihn verehren, so ihn umfassen, ist wahrhaft glauben." XII, 72. „Christi gedenken ist nicht das müssige oder bloß um des Vorbildes willen eingeführte Feiern eines Schauspiels ...., sondern es besteht darin, daß wir der Wohlthaten Christi gedenken und sie im

Glauben hinnehmen, um durch sie zum Leben zu kommen." — § 29, 1: γνωσις = Erkenntnis. — § 29, 2: ὁμοούσιος = gleichwesentlich und einwesentlich, d. h. von gleichem Wesen wie ein anderer und mit diesem zusammen ein Wesen bildend. — § 29, 3: Cur Deus homo? = Warum ist Gott Mensch geworden? — § 30, Anm. 3: κύριος = Herr (im Sinne der alttestamentlichen Gottesbezeichnung); λόγος = das Wort; ὁ καταλλάσσων = der, welcher ein anderes, neues Verhältnis bringt; δόξα = Glanz, Herrlichkeit; ἱλασμός = Versöhnung; ἀνακεφαλαίωσις = die Zusammenfassung; πλήρωμα = die Fülle; ἐν Χριστῷ = in Christo; ἐν κυρίῳ = im Herrn. — § 32, 3: λόγος = Wort; die übrigen hier angeführten griechischen Worte lauten in derselben Reihenfolge: „ich und der Vater sind Eins"; „der Vater in mir und ich im Vater"; „der Vater ist größer denn ich"; „alles, was der Vater besitzt, ist mein". — § 33, Anm. 6: conditio sine qua non = unumgängliche notwendige Bedingung. — § 33, Anm. 7: die griechisch angeführten Worte aus Matth. 20, 28 heißen wörtlich übersetzt: „Und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für Viele". — § 33, 8: de libertate christiana = von der Freiheit eines Christenmenschen. — § 34, Anm. 4: ἐν Χριστῷ = in Christo. — § 34, 9: θεός = Gott; χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ = Gnade Jesu Christi; ὁ κύριος = der Herr. — § 34, Anm. 7: der Satz aus Melanchthons loci theologici lautet übersetzt „die heilige Schrift belehrt uns über die Gottheit des Sohnes nicht nur spekulativ, sondern praktisch, d. h. sie gebietet uns, Christum anzurufen, Christo zu vertrauen; denn auf diese Weise wird ihm in Wahrheit die Ehre der Gottheit zuerkannt." — § 35, 5: δόξα, χάρις καὶ ἀλήθεια = Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit; ὁ λόγος σάρξ γενόμενος = das Fleisch gewordene Offenbarungswort. — § 36, 3: Die beiden Worte des heiligen Bernhard von Clairvaux lauten in deutscher Übersetzung: „So weit kann man Gott nur erkennen, als man ihn liebt"; und „durch Beten findet man Gott auf leichtere und würdigere Weise als durch Disputieren." — § 37, Anm. 1: πρωτότοκος = erstgeboren; μονογενής = eingeboren; ὁ υἱός τοῦ θεοῦ = der Sohn Gottes. — § 38, Anm. 4. Die Stelle der Apologie lautet in wörtlicher Übersetzung: „Vor einem menschlichen Gerichtshof und bei menschlichen Gerichtsverhandlungen ist das Recht oder die Schuld das Sichere, die Barmherzigkeit aber unsicher. Ganz anders steht es mit dem Gerichte Gottes, denn hier hat die Barmherzigkeit eine klare und sichere Verheißung und das Gebot Gottes für sich, denn das Evangelium ist eigentlich das Gebot, welches vorschreibt, daß wir glauben sollen, daß Gott uns gnädig ist um Christi willen." — § 38, 3: Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα = Israel nach dem Fleisch, d. h. das natürliche Israel. — § 38, Anm. 6: ἐκκλησία = ecclesia = Kirche, Gemeinde, zuweilen auch ganz allgemein „Versammlung". — § 38, Anm. 8; die Formel lautet zu deutsch „Gott der Vater rechtfertigt uns Sünder umsonst (ohne Verdienste, ohne Werke unsererseits) um Christi willen durch den Glauben." — § 38, Anm. 15; die lateinischen Worte aus den Schmalkaldischen Artikeln heißen „durch wechselseitiges Gespräch und gegenseitige Tröstung der Brüder untereinander". — § 40, Anm. 5: die Stellen der Apologie lauten in wörtlicher Übersetzung VI, 54—56 „außerdem sind die Heiligen dem Tode und allen allgemeinen Anfechtungen unterworfen, wie es im ersten Petrusbrief 4, 17 heißt . . . . und wenn diese Anfechtungen meistens für die Sünder Strafen sind, so haben sie doch bei den Frommen einen andern vorzüglicheren Zweck, nämlich daß sie zu ihrer Übung dienen, damit sie unter den Versuchungen lernen, Gottes Hilfe zu suchen, den Unglauben ihrer Herzen erkennen u. s. w. . . . . Anfechtungen sind eine Zucht, durch welche Gott die Heiligen übt . . . . Und nicht mehr findet sich bei dem Tode des Gläubigen, nachdem er durch den Glauben die Schrecken des Todes überwunden hat, jener Stachel und jene Zornesempfindung, davon Paulus 1. Kor. 15, 56

spricht . . . . Jene Macht der Sünde, jene Zornesempfindung ist in Wahrheit eine Strafe, solange sie vorhanden ist; der Tod ohne jene Zornesempfindung ist genau genommen nicht eine Strafe. 61. Daher sind die Anfechtungen nicht immer Strafen oder Zeichen des Zornes. Vielmehr sind die erschreckten Gewissen zu belehren, daß die Anfechtungen andere vorzüglichere Zwecke haben, auf daß sie nicht meinen, sie würden von Gott zurückgestoßen, wenn sie in den Anfechtungen nichts als Strafe und Zorn Gottes sehen. Ganz andere, vorzüglichere Zwecke kommen in Betracht . . . . 63. Deshalb sind die Anfechtungen nicht immer Strafen für bestimmte frühere Vergehungen, sondern sie sind Werke Gottes, zu unserm Nutzen bestimmt und dazu, daß Gottes Macht um so deutlicher in unserer Schwachheit hervortritt. —

§ 45, Anm. 2. Der Satz aus dem siebenten Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses lautet in wörtlicher Übersetzung: „weiter lehren sie, daß Eine heilige Kirche immerdar bleiben müsse. Es ist aber die Kirche die Vereinigung der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden“. — § 45, Anm. 3: *τοῦ θεοῦ* = Gottes; *οἱ ἅγιοι* = die Heiligen; *οἱ ἐκλεκτοί* = die Auserwählten; *οἱ ἠγαπημένοι θεοῦ* = die von Gott Geliebten; *ὑμεῖς* = ihr; *ἡμεῖς* = wir. — § 45, Anm. 6: universales = allgemeine; particulares = auf einen Teil bezügliche. — § 45, Anm. 7: Der lateinische Satz heißt: „außerhalb der Kirche giebt es kein Heil“. — § 45, Anm. 10: *σχίσμα* = Spaltung; sacrificium intellectus = Opfer der Einsicht (vgl. § 56, Anm. 2). — § 45, Anm. 11. Die Sätze aus dem Augsburger Bekenntnis lauten in wörtlicher Übersetzung: „daß übrigens von uns die eine reine und wahre Religion beobachtet und geübt werde, damit wir, wie wir unter einem Christus leben und kämpfen, so auch in einer christlichen Kirche in Einheit und Eintracht leben können. Hier erklären wir uns vor Ew. Kaiserlichen Majestät als unserm allergnädigsten Herrn bereit, uns mit den obgenannten Fürsten und unsern Freunden über erträgliche Mittel und Wege freundschaftlich zu vergleichen, so daß wir, so weit es mit Ehren geschehen kann, uns vertragen und, wenn so die Angelegenheit unter den verschiedenen Parteien ohne gehässigen Streit friedlich behandelt ist, so Gott will, die Zwietracht aufgehoben, und eine wahrhaftige, einträchtige Religion wieder hergestellt werde, wie wir alle unter einem Christus leben und kämpfen und einen Christus bekennen müssen. Wir lassen wenigstens ein klares Zeugnis davon zurück, daß wir hier nichts von dem, was zur Erzielung einer christlichen Eintracht, so weit sie nach Gottes Willen und mit gutem Gewissen erreicht werden kann, beizutragen vermag, in irgend einer Weise versäumen. Das ungefähr ist die Summe der bei uns gültigen Lehre, welche, wie man erkennen kann, nichts enthält, was von der Schrift oder von der katholischen Kirche oder von der römischen Kirche, so weit sie aus Schriftstellern bekannt ist, abweicht . . . . so daß eingesehen werden kann, daß hinsichtlich der Lehre und der Zeremonien bei uns nichts der Schrift oder der katholischen Kirche Widersprechendes angenommen ist, weil wir uns, wie allbekannt ist, wohl vorgesehen haben, daß keine neuen und gottlosen Glaubenssätze in unsern Gemeinden sich einschleichen möchten. — § 45, Anm. 12: *οἱ ἅγιοι* = die Heiligen. — § 46, 2: die Stelle aus der Apologie lautet übersetzt: „er bezeugt, daß das die wahrhaftige Ehrerweisung sei, wenn wir ihn von Herzen anrufen“. — § 47, Anm. 1: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* = das Wort Gottes; *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* = vom Worte des Lebens. — § 48, Anm. 3: Augustins Wort heißt auf deutsch: „das Wort tritt zum Element hinzu, und so entsteht das Sakrament“. — § 48, Anm. 10: *σῶμα* und *αἷμα* = Leib und Blut; *σάρξ* und *αἷμα* = Fleisch und Blut. — § 48, Anm. 13: die concomitantia = Begleitung (damit ist kurz die katholische Lehre zusammengefaßt,

daß der Leib Jesu Christi, d. h. die Hostie, schon ohne weiteres von seinem Blute begleitet sei, also auch ohne den Kelch den Laien den ganzen Christum darbiete). — § 48, Anm. 15: omnipraesentia carnis Christi = Allgegenwart des Fleisches Christi. — § 48, Anm. 17: Die Stelle des Augsburger Bekenntnisses lautet in Übersetzung: „vom Mahle des Herrn lehren sie, daß der Leib und das Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig sind und den Genießenden im Mahle des Herrn ausgeteilt werden“. — § 50, Anm. 3: de civitate dei = über den Gottesstaat. — § 52, 1: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν = aus Glauben zum Glauben. — § 52, Anm. 4: Die Stellen aus der Apologie lauten in wörtlicher Übersetzung: 50. „deshalb vergleicht Paulus Röm. 4, 16 als entsprechende Größen untereinander die Verheißung und den Glauben und verknüpft sie miteinander .... 51. Daher ist es nicht genug, zu glauben, daß Christus geboren sei, gelitten habe, auferweckt sei, wenn wir nicht auch den Artikel hinzufügen, welcher die Zweckursache der Geschichte ist: die Vergebung der Sünden. Auf diesen Artikel muß alles andere bezogen werden, daß nämlich um Christi, nicht um unserer Verdienste willen, uns die Vergebung der Sünden geschenkt werde .... 64. Da wir aber von einem solchen Glauben reden, welcher nicht eine müssige Meinung ist, sondern vom Tode befreit und ein neues Leben in den Herzen hervorbringt und ein Werk des heiligen Geistes ist, so ist er nicht mit einer Todsünde vereinbar, sondern bringt immer mehr, wenn er vorhanden ist, gute Früchte hervor .... 100. Hier sagt der Prophet Habakuk zuerst, daß die Menschen gerecht seien durch den Glauben, mit dem sie an die Gnade Gottes glauben, und er fügt hinzu, daß eben dieser Glaube lebendig macht, weil dieser Glaube im Herzen Friede und Freude und ewiges Leben schaffe .... 118. Es kann aber leicht beurteilt werden, wie notwendig die Erkenntnis dieses Glaubens ist, weil in ihm allein der Beruf Christi erkannt wird, weil wir durch ihn allein die Wohlthaten Christi hinnehmen, weil er allein den frommen Gemütern sichern und festen Trost darbietet. Und es ist notwendig, daß in der Kirche eine Lehre vorhanden sei, aus welcher die Frommen eine sichere Hoffnung des Heils fassen können. III, 27. Allein der Glaube, welcher auf die Verheißung schaut, und fühlt, daß man deswegen sicherlich daran festhalten müsse, daß Gott verzeihe, weil Christus nicht vergeblich gestorben sei u. s. w., überwindet die Schrecken der Sünde und des Todes. 33 ... das hieß eine wahrhaftige Anerkennung des Messias, bei ihm Vergebung der Sünden suchen. Weiter, so von Christo denken, so ihn verehren, so ihn umfassen, heißt in Wahrheit glauben. 229—232. Dieser Glaube, von dem wir reden, entsteht in der Buße und muß unter guten Werken, unter Anfechtungen und Gefahren gestärkt werden und wachsen, daß wir immer sicherer bei uns feststellen, daß Gott um Christi willen uns berücksichtige, uns verzeihe, uns erhöre. Das wird nicht gelernt ohne große und viele Kämpfe. Wie oft kommt das Gewissen wieder ins Schwanken, wie oft reizt es uns zur Verzweiflung, wenn es entweder alte oder neue Sünden uns zeigt oder die Unreinheit unserer Natur! Dieser Schuldschein wird nicht ausgetilgt ohne großen Kampf, wobei die Erfahrung bezeugt, ein wie schweres Ding der Glaube ist. Und wenn wir nun unter den Schrecken aufgerichtet werden und Trost empfangen, so wachsen zugleich andere geistige Bewegungen, die Kenntnis Gottes, die Furcht Gottes, die Hoffnung, die Liebe Gottes, und wir werden erneuert, wie der Apostel Paulus sagt Kol. 3, 10. 2. Kor. 3, 18, zur Erkenntnis Gottes und werden, die Herrlichkeit des Herrn anschauend, verklärt in dasselbe Bild, d. h. wir empfangen die wahre Gotteserkenntnis, so daß wir wahrhaft ihn fürchten und wahrhaft vertrauen, daß er auf uns Rücksicht nehme und uns erhöre. Diese Erneuerung ist gleichsam der Anfang des ewigen Lebens (Röm. 8, 10. 2. Kor. 5, 2 und 3). Daraus kann der geneigte Leser schließen, daß

wir sehr wohl gute Werke fordern, da wir ja lehren, daß dieser Glaube in der Buße entstehe und immer mehr wachsen müsse in der Buße. Und in diese Dinge setzen wir die christliche und geistliche Vollkommenheit, wenn zu gleicher Zeit wachsen die Buße und der Glaube in der Buße. Das kann von den Frommen besser verstanden werden, als was bei den Gegnern gelehrt wird von der Beschaulichkeit oder Vollkommenheit. Wie aber die Rechtfertigung zum Glauben gehört, so gehört zum Glauben das ewige Leben. V, 37. Und dieser Glaube wächst allmählich und kämpft das ganze Leben hindurch mit der Sünde, daß er die Sünde und den Tod überwinde". § 52, 2. Die Stelle aus der Apologie lautet in deutscher Übersetzung: „das Fleisch mißtraut Gotte, vertraut auf die gegenwärtigen Dinge, sucht Menschenhilfe im Unglück, selbst gegen den Willen Gottes, flieht die Anfechtungen, welche es ertragen müßte um des göttlichen Gebotes willen, zweifelt an Gottes Barmherzigkeit u. s. w. Mit solchen Gemütsbewegungen kämpft der Heilige Geist in den Herzen, auf daß er sie unterdrücke und ertöte und neue geistliche Gemütsbewegungen hineinbringe". — § 52, Anm. 6. Apologie V, 88. „Die Gewissen können nicht beruhigt werden, wenn sie nicht wissen, daß es göttliches Gebot und das Evangelium selbst sei, daß sie gewißlich glauben sollen, daß um Christi willen aus Gnaden die Sünden vergeben werden, und nicht zweifeln sollen, daß sie ihnen vergeben sind. Wenn aber jemand zweifelt, so klagt er, wie Johannes sagt (1. Joh. 5, 10), die göttliche Verheißung der Lüge an. Diese Glaubensgewißheit wird, so lehren, wir, im Evangelium verlangt. Unsere Widersacher lassen die Gewissen in Ungewißheit und Zweifel. Nichts aber thun die Gewissen aus dem Glauben, wenn sie stets zweifeln, ob sie Vergebung haben. Wie können sie bei solchem Zweifel Gott anrufen, wie können sie gewiß sein, daß sie erhört werden? So ist das ganze Leben ohne Gott und ohne wahren Gottesdienst". — § 52, Anm. 7. Apologie III, 7f. Wie kann das menschliche Herz Gott lieben, wenn es meint, daß er schrecklich zürne und mit zeitlichen und ewigen Plagen uns niederdrücke? Das Gesetz aber klagt uns stets an, zeigt uns stets den Zorn Gottes. Wir können also Gott nicht lieben, ehe wir nicht im Glauben seine Barmherzigkeit ergreifen. S o e r s t w i r d e r e i n G e g e n s t a n d u n s e r e r L i e b e. — § 52, Anm. 9: cur deus homo = weshalb ist Gott Mensch geworden? — § 52, Anm. 10. Die Stelle aus Mt. 20, 28 lautet genau übersetzt: „und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele". — § 56, Anm. 1: fides implicita, eigentlich = der eingewickelte, d. h. unentwickelte, in einem allgemeinen Entschluß enthaltene Glaube. — § 56, Anm. 2: sacrificium intellectus = Opfer der Einsicht oder des Verstandes. = § 57, Anm. 1: timor filialis = kindliche Furcht; de libertate christiana = von der Freiheit eines Christenmenschen. Die aus der so betitelten Schrift Luthers angeführten Stellen lauten in deutscher Übersetzung: „Was die Königsherrschaft anlangt, so wird ein jeglicher Christ so über alles erhoben, daß er kraft seiner geistlichen Macht völlig ein Herr aller Dinge ist, so daß kein einziges Ding ihm irgendwie schaden kann, vielmehr alles zu seinem Heil dienen muß. . . . . Diese Macht ist eine geistliche, sie herrscht inmitten ihrer Feinde und ist mächtig mitten in Drangsal. Siehe, das ist die unschätzbare Macht und Freiheit der Christen. Nicht nur sind wir die freiesten Könige unter allen, sondern auch ewiglich Priester, weil wir würdig sind, vor Gott zu treten, für andere zu bitten und uns gegenseitig über göttliche Dinge zu belehren. . . . . Durch seine priesterliche Würde vermag er bei Gott alles, weil Gott thut, was er erbittet. Daraus vermag jedermann deutlich zu sehen, wie ein Christenmensch frei ist von allem und über alles, so daß er keiner Werke dazu bedarf, um gerecht und selig zu sein, sondern der Glaube allein schenkt ihm das überreichlich.

§ 59, Anm. 3. Apologie XI, 11f: Es möge also das bestehen bleiben, was

die Heilige Schrift sagt, und der Jurist in Weisheit ausgesprochen hat, daß die Verbindung von Mann und Weib zum natürlichen Rechte gehöre. Es ist nun das natürliche Recht in Wahrheit göttliches Recht, weil es eine von Gott der Natur eingeprägte Ordnung ist. — § 60, Anm. 5: Confessio Augustana Art. 16: „von den bürgerlichen Dingen lehren sie, daß die gesetzmäßigen bürgerlichen Ordnungen gute Werke Gottes sind, daß es den Christen erlaubt sei, Ämter zu übernehmen, Gericht zu halten, Urteil zu sprechen nach den kaiserlichen und sonst gültigen Gesetzen, rechtmäßige Strafen aufzuerlegen, rechtmäßig Krieg zu führen, Kriegsdienste zu thun, Kontrakte zu machen, Eigentum zu besitzen, auf Aufforderung der Obrigkeit Eide zu leisten, und eine Ehe zu schließen". — § 62, Anm. 10: Conf. Aug. Art. 14: „von dem geistlichen Stande lehren sie, daß nur ordentlich Berufene in der Kirchengemeinde öffentlich lehren und die Sakramente verwalten dürfen". Art. 5: „damit wir diesen Glauben empfangen, ist das Amt, das Evangelium zu lehren und die Sakramente darzureichen, eingerichtet. Denn durch das Wort und die Sakramente wird wie durch Instrumente der Heilige Geist verliehen, welcher, wo und wann es Gott gut scheint, in den Hörern des Evangeliums den Glauben bewirkt, nämlich, daß Gott nicht um unsere Verdienste, sondern um Christi willen die rechtfertige, welche glauben, daß sie um Christi willen in Gnaden angenommen werden". Art. 28: „Nicht sind also die kirchliche und die bürgerliche Macht zu vermischen. . . . . Nach dem Evangelium oder, wie sie sagen, nach göttlichem Rechte kommt keinerlei Rechtsprechung den Bischöfen als Bischöfen zu, d. h. denen, welchen das Amt des Wortes und der Sakramente anvertraut ist, als nur die Vergebung der Sünden, weiter, die Erforschung der Lehre, die Verwerfung der vom Evangelium abweichenden Lehre und die Ausschließung der Gottlosen, deren Unfrömmigkeit allbekannt ist, aus der Gemeinschaft der Kirche ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch das Wort." — Aus dem Traktat Melanchthons über die Gewalt und den ersten Rang des Papstes sind folgende Stellen aufgenommen: „Ferner ist es notwendig zu bekennen, daß das Amt der Schlüssel nicht der Person eines bestimmten Mannes, sondern der Kirche übergeben ist, wie viele berühmte und sichere Beweise bezeugen (Matth. 18, 19 ff.). Christus hat also in erster Linie und unmittelbar das Amt der Schlüssel der Kirche zuerteilt, wie auch deswegen die Kirche in erster Linie das Berufungsrecht hat. . . . . Weiter ist das Amt des Neuen Testamentes nicht gebunden an Orte und Personen wie das levitische Amt, sondern es ist ausgebreitet über den ganzen Erdkreis, und ist dort, wo Gott seine Gaben, seine Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer giebt; und jenes Amt hat nicht um der Autorität irgend welcher Person Geltung, sondern um des Wortes Jesu Christi willen. . . . . Aber da nach göttlichem Rechte die Grade eines Bischofs und eines Pastors nicht verschieden sind, so ist es offenbar, daß eine von einem Pastor in seiner Gemeinde getroffene Ordnung nach göttlichem Rechte gültig ist. . . . . Wo immer Kirche ist, da ist auch das Recht, das Evangelium zu verwalten. Deshalb ist es notwendig, daß die Kirche das Recht behalte, ihre Diener zu berufen, zu wählen und zu ordinieren. Und dieses Recht ist eine in besonderem Sinne der Gemeinde gegebene Gabe, welche keine menschliche Autorität der Gemeinde entreißen kann (Eph. 4, 8). . . . . Wo also wahrhaftige Christengemeinde ist, da ist auch notwendig das Recht, die Gemeindediener zu wählen und zu ordinieren." — § 63, Anm. 1: σοφια = Weisheit; ἁγιασμός = Heiligung. — § 63, 2: consilia evangelica = evangelische Ratschläge. — § 63, Anm. 3: Conf. Aug. XXVI, 49: „Christliche Vollkommenheit besteht darin, daß man ernstlich Gott fürchtet und wiederum großes Vertrauen faßt und um Christi willen vertraut, daß wir einen gnädigen Gott haben, daß man Gott bittet und von ihm in allen berufsmäßig unternommenen Dingen gewißlich Hilfe erwartet,

daneben draußen fleißig gute Werke thut und seinem Berufe dient. In diesen Punkten besteht die wahre Vollkommenheit und die wahre Gottesverehrung, nicht aber in Ehelosigkeit, Bettelhaftigkeit und schmutziger Kleidung.“ — Apologie VIII, 43: „Dagegen handeln in unsern Gemeinden alle Predigten von folgenden Punkten: von der Buße, von der Gottesfurcht, vom Glauben an Christum, von der Glaubensgerechtigkeit, von der Tröstung der Gewissen durch den Glauben, von den Übungen des Glaubens, von der Art des Gebetes, und daß man gewißlich an seine Wirksamkeit und Erhörung glauben müsse, vom Kreuze, von der Bedeutung der obrigkeitlichen Ämter und aller bürgerlichen Ordnungen, von dem Unterschiede des Reiches Christi oder des geistlichen Reiches und der staatlichen Angelegenheiten, von der Ehe, von der Erziehung und dem Unterricht der Kinder, von der Keuschheit, von allen Liebespflichten.“ — Perfectio christiana = christliche Vollkommenheit. — § 63, Anm. 4: imitatio Christi = Nachahmung Christi. — § 63, Anm. 5: vita contemplativa = beschauliches Leben. — § 63, Anm. 6: Confessio Augustana XX, 24: „nun kennt der, welcher weiß, daß er durch Christum einen gnädigen Vater hat, in Wahrheit Gott, weiß, daß er ihm am Herzen liegt, ruft ihn an, kurz, ist nicht ohne Gott wie die Heiden. — § 63, Anm. 12: vita activa = thätiges Leben; vita contemplativa = beschauliches Leben. — § 67, Anm. 4. Der Satz aus den Schmalkaldischen Artikeln heißt auf deutsch: „Das Wort Gottes allein begründet Glaubenssätze, sonst niemand, nicht einmal ein Engel“. — § 69, Anm. 3: „Die Heilige Schrift will, daß wir die Gottheit des Heiligen Geistes in seiner tröstenden und belebenden Kraft erkennen. Diese Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu beachten, ist nützlich. . . . . In dieser Anrufung des Sohnes, in diesen Glaubensübungen werden wir die Dreieinigkeit besser erkennen, als in müßigen Spekulationen, welche darüber streiten, was die göttlichen Personen untereinander treiben, nicht darüber, was sie uns gegenüber thun.“

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

